DVAITA-PRADIPA

WITH AN

APPENDIX (In English)

AND

TATTVA-SIKSE

BY

Mahavidwan, Vidvanmani,

D. Vasudevacharya,

Professor of Dvaita Vedanta,

Maharaja's Sanskrit College, Mysore.

1943

Sri Basaveswara Electric Press,

MYSORE.

PRICE—Rs. 1—8—0

ದ್ವೈತಪ್ರದೀಪ

('The Dvaita Philosophy and Its place in the Vedanta'
ಎಂಬ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿನ ಕೆಲವು ಅಪಸಿದ್ಧಾಂತಗಳ ವಿವರಣೆ.)

ಮಹಾವಿದ್ವಾನ್, ವಿದ್ವನ್ಮಣಿ
ಡಿ. ವಾಸುದೇವಾಚಾರ್ಯ
ದ್ವೈತವೇದಾಂತ ಪ್ರಧಾನಾಧ್ಯಾಪಕ,
ಮಹಾರಾಜ ಸಂಸ್ಕೃತ ಪಾಠಶಾಲಾ, ಮೈಸೂರು.

CONTENTS :—

ಮೈಸೂರು :
ಶ್ರೀ ಬಸವೇಶ್ವರ ಎಲೆಕ್ಟ್ರಿಕ್ ಪ್ರೆಸ್,
೧೯೪೩.

ಬೆಲೆ : ೧-೮-೦.

“ ಅಂಧಂತಮಃ ಪ್ರವಿಶಂತಿ ಯೇಽವಿದ್ಯಾಮುಪಾಸತೇ ”

ಉಪೋದ್ಘಾತ

ಶ್ರೀ ವಿದ್ವಾನ್, H. N. ರಾಘವೇಂದ್ರಾಚಾರ್, ಎಂ.ಎ., ಯವರು ಬರೆದಿರುವ “The Dvaita Philosophy and its place in the Vedanta” (‘ದ್ವೈತದರ್ಶನ ಮತ್ತು ವೇದಾಂತದಲ್ಲಿ ಅದರ ಸ್ಥಾನ” ಎಂಬ ಗ್ರಂಥವನ್ನು 1941ನೇ ಇಸವಿಯಲ್ಲಿ ಮೈಸೂರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾನಿಲಯವು ಪ್ರಕಾಶ ಪಡಿಸಿರುವುದು ಸರಿಯಷ್ಟೆ. ಅದನ್ನು ನೋಡಿದ ದ್ವೈತವೇದಾಂತಾಭಿಜ್ಞರೂ ಮತ್ತು ಅಭಿಮಾನಿಗಳೂ ಆದ ಅನೇಕ ಮಹನೀಯರು ಅದರಲ್ಲಿ ದ್ವೈತಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾದ ಬಹು ಪ್ರಮೇಯಗಳೇ ದ್ವೈತಸಿದ್ಧಾಂತವೆಂದು ಹೇಳಿರುವುದನ್ನು ಪರ್ಯಾಲೋಚಿಸಿ, ಆ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ತತ್ವ ಜಿಜ್ಞಾಸೆಯಿಂದ ವಿಚಾರಮಾಡುತ್ತಾ ನನ್ನನ್ನು ಕೆಲವು ವಿಷಯಗಳಲ್ಲಿ ಸಿದ್ಧಾಂತರಹಸ್ಯ ವೇನೆಂಬುದಾಗಿ ಕೇಳಿದರು. ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲದೆ ಆ ಗ್ರಂಥವನ್ನು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ನೋಡಿ ಅದರ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ದ್ವೈತವೇದಾಂತಾಭಿಜ್ಞರಾದ ಪಂಡಿತೋತ್ತಮರು ಕೊಡುವ ಖಚಿತವಾದ ಅಭಿಪ್ರಾಯವು ಅತ್ಯವಶ್ಯಕವಾಗಿದೆಯೆಂದು ಸೂಚಿಸಿ ನನ್ನ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ಅಪೇಕ್ಷಿಸಿದರು. ಇದಕ್ಕಾಗಿ ನಾನು ಆ ಗ್ರಂಥವನ್ನು ಆಮೂಲಾಗ್ರವಾಗಿ ನೋಡಬೇಕಾಯಿತು. ಅದನ್ನು ಓದಿದಮೇಲೆ ಮಹಾಜನಗಳು ಸೂಚಿಸಿದ ಕೆಲವು ಅಪಪ್ರಚಾರ ಮಾತ್ರವಲ್ಲದೆ ಮೊದಲಿನಿಂದ ಕೊನೆಯವರೆವಿಗೂ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಸಿದ್ಧಾಂತವಿರುದ್ಧಾಂಶಗಳೇ ಹೇರಳವಾಗಿ ಕಂಡುಬಂದವು. ವಿರುದ್ಧಾಂಶಗಳನ್ನು ಸಿದ್ಧಾಂತವೆಂದು ಸಾರಿರುವುದೂ ಅಲ್ಲದೆ ಅದಕ್ಕನುಗುಣವಾಗಿ ಅಪಪ್ರತೀತಿಜನಕವಾದ ನಾಮಕರಣವನ್ನೂ ಸಹ ಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕೆ ಮಾಡಿ ಪ್ರಸಿದ್ಧ ನಾಮಧೇಯವು ಅಪಾರ್ಥವನ್ನು ಕೊಡುತ್ತದೆ ಇತ್ಯಾದಿಯಾಗಿ ಬರೆದಿರುವುದೂ ಗೋಚರವಾಯಿತು. ವಿರುದ್ಧ ದರ್ಶನಗಳು ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಪ್ರಚಾರದಲ್ಲಿದ್ದಾಗ ನೈಜತತ್ವವನ್ನು ಲೋಕಕ್ಕೆ ತಿಳಿಸಿ ಸತ್ಸಂಪ್ರದಾಯವನ್ನು ಉಜ್ಜೀವಿಸುವುದಕ್ಕಾಗಿ ಶ್ರೀಮಧ್ವಾಚಾರ್ಯರು ದ್ವೈತವೇದಾಂತವನ್ನು ಪ್ರಚಾರಕ್ಕೆ ತಂದರೆಂಬುದು ಸುಪ್ರಸಿದ್ಧವು.

ದ್ವೈ. ಫಿ....ಕಾರರು ಹೇಳಿರುವ ತತ್ವಗಳು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ದ್ವೈತಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿಯೇ ಇರುವುದರಿಂದ ಅವರ ಗ್ರಂಥಕ್ಕೆ ‘ ದ್ವೈತದರ್ಶನ....’ ಎಂಬುದಾಗಿ ನಾಮಕರಣವು ಅನುಚಿತವೆಂಬುದು ವಿಮರ್ಶಕರಿಗೆ ತೋರದಿರದು. ಆ ಗ್ರಂಥವನ್ನು ಪ್ರಕಾಶ ಪಡಿಸುವುದಕ್ಕಿಂತ ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿಯೇ ದ್ವೈತತತ್ವವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಇವರು ಉಲ್ಲೇಖಿಸಿರುವ ಅಪಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ವಾಚಕರ ಅವಗಾಹನೆಗೆ ತರುವುದಾವಶ್ಯಕ. “Mukti in Dvaita Vedanta” ಎಂಬ ಇವರ ಲೇಖನದ

ಸಾರವನ್ನು ಅನುಸಾದಮಾಡಿರುವ Abstract of Studies Philosophical Congress 1938-39 ರಲ್ಲಿ "Freedom Consists in the self's realisation of its oneness with its ground, the Independent" ಎಂಬುದಾಗಿ ದ್ವೈತವೇದಾಂತದ ಮುಕ್ತಿಸ್ವರೂಪವು ಉಕ್ತವಾಗಿದೆ. "ಜೀವನು ತನಗೆ ಮೂಲವಾದ ಸ್ವತಂತ್ರತತ್ವದೊಡನೆ ತಾನು ಏಕೀಭೂತನಾಗಿದ್ದೇನೆಂದು ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕರಿಸುವುದೇ ಮುಕ್ತಿಯು" ಎಂದು ಈ ವಾಕ್ಯಕ್ಕೆ ಅರ್ಥವಾಗುತ್ತದೆ. ಇದು ದ್ವೈತಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕೆ ಅತ್ಯಂತ ವಿರುದ್ಧವೆಂಬುದು ಸ್ಪಷ್ಟ. ಅಂತಹುದನ್ನೇ ದ್ವೈತ ಸಮ್ಮತವೆಂದು ಇವರು ಅಲ್ಲಿಯೂ ಹೇಳಿರುವುದನ್ನು ನೋಡಿದರೆ ಇವರು ಮೊದಲಿನಿಂದಲೂ ವಿರುದ್ಧಪ್ರಚಾರದಲ್ಲಿಯೇ ತೊಡಗಿರುವಂತೆ ತೋರುತ್ತದೆ. ಅದು ಹೇಗಾದರೂ ಇರಲಿ. ಈ ರೀತಿ ಅಪಪ್ರಚಾರವಾಗುತ್ತಿರುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಮಹನೀಯರ ಅಪೇಕ್ಷೆಯಂತೆ ನನ್ನ ಅಭಿಪ್ರಾಯಮಾತ್ರವನ್ನು ಹೊರಗಿಡುವುದು ಸಾಲದು; ಆ ಗ್ರಂಥಕ್ಕೆ ಸಮಗ್ರವಾಗಿ ಖಂಡನವನ್ನೇ ರಚಿಸಿ ಅಪಪ್ರಚಾರವನ್ನು ತಡೆದು ಶ್ರೀಮಧ್ವಾಚಾರ್ಯರ ಸೇವೆಯನ್ನು ಸಲ್ಲಿಸದಿದ್ದರೆ ಕರ್ತವ್ಯಲೋಪವಾದೀತೆಂಬ ಭಾವನೆಯುಂಟಾಯಿತು. ಅದಕ್ಕೆ ಪೋಷಕವಾಗಿ ದ್ವೈತವೇದಾಂತಾನುಯಾಯಿಗಳಾದ ಅನೇಕ ಮಹನೀಯರು ಖಂಡನ ಗ್ರಂಥವನ್ನು ಶೀಘ್ರವಾಗಿಯೇ ಪ್ರಕಾಶಕ್ಕೆ ತರಬೇಕೆಂದು ಪ್ರೇರಿಸಿದರು. ಆದುದರಿಂದ ಈ ಗ್ರಂಥವನ್ನು ಪ್ರಕಟಿಸಲಾಗಿದೆ.

ದ್ವೈತತತ್ವವನ್ನು ತಿಳಿಸುವ ಗ್ರಂಥಗಳು ಇಂಗ್ಲಿಷ್ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲದಿರುವುದರಿಂದ ದೇಶವಿದೇಶಗಳಲ್ಲಿ ಅದರ ಪ್ರಚಾರವಿಲ್ಲದಿರುವ ಕೊರತೆಯನ್ನು ಪರಿಹರಿಸಲೋಸುಗ ಮತ್ತು ಇಂಗ್ಲಿಷ್‌ಭಾಷೆಯನ್ನರಿತವರಿಗೆ ದ್ವೈತವೇದಾಂತ ತತ್ವವನ್ನು ತಿಳಿಸುವ ಉದ್ದೇಶದಿಂದ ಗ್ರಂಥವನ್ನು ಬರೆಯಲಾಗಿದೆಯೆಂದು ದ್ವೈ. ಪಿ....ಗ್ರಂಥಕರ್ತರು ತಮ್ಮ ಮುನ್ನುಡಿಯಲ್ಲಿ ಸೂಚಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಇವರ ಧೈರ್ಯವು ಸ್ತುತ್ಯ. ಅನೇಕ ಉಭಯ ಭಾಷಾಪಂಡಿತರಾದ ತತ್ವ ಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞರು ಬಹು ಗ್ರಂಥಗಳನ್ನು ಇಂಗ್ಲಿಷ್ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಬರೆದಿರುವುದು* ಮತ್ತು ಆಗಾಗ್ಯೆ ವಿದ್ವತ್ಪತ್ರಿಕೆಗಳಲ್ಲಿ (ಮಾಸಿಕಾದಿ) ಬರುತ್ತಿ

---

* 1 Purna Prajna Darsana and Gitabhashya by S. SubbaRao, M A.,

2. Chhandogyabhashya and Brhadaranyakabhashya of Madhva translated by S. C. Vasu.

3. 'Life and Teachings of Madhva' and 'Bhagavadgitabhavachandrika (a critical study of the Bhagavadgita) by C. M. Padmanabhacharya, B A., B.L.,

ರುವ ಲೇಖಗಳೂ ಇವರಿಗೆ ಗೋಚರವಾಗಿದ್ದರ ಈ ವಿಧವಾಗಿ ಬರೆಯುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ ದ್ವೈತವೇದಾಂತಕ್ಕೆ ಇಂಗ್ಲಿಷ್ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ತಾವೇ ಪ್ರಾಥಮಿಕ ಪ್ರವರ್ತಕರೆಂಬ ಪ್ರಸಿದ್ಧಿಯ ಆಶೆಯಿಂದ ಹೀಗೆ ಬರೆದಿದ್ದರೂ ಬರೆದಿರಬಹುದು. ನಿಜವಾಗಿಯೂ ದ್ವೈತತತ್ತ್ವವನ್ನು ಸರಿಯಾದ ರೂಪದಿಂದ ಪ್ರಚಾರಕ್ಕೆತರುವ ಲೇಖವನ್ನಾದರೂ ಮಾಡಿದ್ದರೆ ಇವರ ಆಶೆಗೆ ಸ್ವಲ್ಪಮಟ್ಟಿಗಾದರೂ ಅವಕಾಶ ಸಿಕ್ಕಬಹುದಾಗಿದ್ದಿತು. ಅಂತಹ ಲೇಖವೇನೂ ಕಂಡುಬರುವುದಿಲ್ಲವೆಂಬಂಶವು ವಿಮರ್ಶಕರಿಗೆ ವ್ಯಕ್ತವು. ದ್ವೈತ ವೇದಾಂತವು ಅದಕ್ಕೆ ಸಲ್ಲದ ಇವರು ಕೊಟ್ಟಿರುವ ರೂಪದಿಂದ ಪ್ರಚಾರಕ್ಕೆ ಬರುವುದು ದ್ವೈತಾಚಾರ್ಯರಿಗೂ ತದನುಯಾಯಿಗಳಿಗೂ ಸರ್ವಥಾ ಸಮ್ಮತವಲ್ಲ. ಈ ವಿಧ ವಾಗಿ ಪ್ರಚಾರಕ್ಕೆ ತರುವುದರಿಂದ ಅದರ ಮಟ್ಟವನ್ನು ಇಳಿಸಿದಂತೆಯೇ ಆಗುತ್ತದೆ. ಇವರು ಹೇಳುವಂತಹ ಕೆಳಮಟ್ಟದ ವೇದಾಂತವನ್ನು ಶ್ರೀಮದಾಚಾರ್ಯರು ಸ್ಥಾಪಿ ಸಿಲ್ಲ. ಹಾಗೆ ಮಾಡಿದ್ದರೆ ಇದುವರೆಗೆ ನಿಲ್ಲುತ್ತಲೂ ಇರಲಿಲ್ಲ. ಈ ವಿರೂಪದಿಂದ ಪ್ರಚಾರಕ್ಕೆ ಬರುವುದಕ್ಕಿಂತ ನಿಜರೂಪದಿಂದ ತತ್ವಜ್ಞ ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ವೈಶಿಷ್ಟ್ಯ ವನ್ನು ಪಡೆದಿರುವುದೇ ಲೇಸು ಮೂಲಭಾಷೆಯಿಂದ ತತ್ವವನ್ನರಿಯದವರಿಗೆ ಮೊಟ್ಟ ಮೊದಲು ತತ್ವವನ್ನು ತಿಳಿಸುತ್ತೇವೆಂದು ತೊಡಗಿ ದೋಷಭೂಯಿಷ್ಠವಾಗುವಂತೆ ಸಿದ್ಧಾಂತ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ ನಿರೂಪಿಸಿದರೆ ದ್ವೈತವೇದಾಂತದಲ್ಲಿ ಅವರಿಗಿದ್ದ ಗೌರವವು ಹಾಳಾಗಿ ಅಗೌರವವುಂಟಾಗುವ ಪ್ರಸಂಗವೇ ಹೆಚ್ಚಲ್ಲವೇ?

---

4. Monogrophs on Madhvaphilosophy by C. N. Krishna Swamy Iyer, M.A., and C. R. Krishna Rao, B.A., B L.,

5. 'The Reign of Realism in Indian Philosophy' by Dr. R. Nagaraja Sarma.

6. 'Chapter on Dvaita Vedanta' by Sir S. Radhakrishnan in his Indian Philosophy' vol. II.

7. Artical on 'Madhva' by Dr. G. A. Gierson in the Encyclopaedia of Religion and Ethics.

8. Translation of Tattvasankhyana into German by Dr. H. Von Glosenapp.

9. 'Dvaita *Siddhanta Vichara*' in English, Kanarese, Telugu, Tamil, etc.,— S. M. S. A. Sabha, Uttaradi Mutt Publications.

ಆ ಗ್ರಂಥವು 'ವೇದಾಂತದರ್ಶನಗಳ ಭೂಮಿಕೆ' (An Introduction to Vedanta Systems), ಅದ್ವೈತವೇದಾಂತ ವಿಶಿಷ್ಟಾದ್ವೈತವೇದಾಂತ, ದ್ವೈತವೇದಾಂತ, ನಿಗಮನ (Conclusion) ಪಾರಿಭಾಷಿಕ ಪದಾರ್ಥವಿವರಣೆ ('Glossary') ಎಂದು ಆರುಭಾಗಗಳಾಗಿ ವಿಂಗಡವಾಗಿದೆ. ಅದರ ಪ್ರಧಾನವಿಷಯವಾದ ದ್ವೈತವೇದಾಂತವನ್ನು ನಾಲ್ಕನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ನಿರೂಪಿಸಲಾಗಿದೆ. ಅದ್ವೈತ, ವಿಶಿಷ್ಟಾದ್ವೈತ ವೇದಾಂತಗಳಿಗೆ ಒಂದೊಂದಧ್ಯಾಯವು ಮೀಸಲಾಗಿದೆ. ಉಳಿದವು ಪ್ರಕೃತನಿರೂಪಣೆಗೆ ಅಂಗವೆಂದು ಭಾವಿಸಲಾಗಿದೆ. ಅದರಲ್ಲಿಯೂ ಆ ಗ್ರಂಥದ ನಾಮಧೇಯದಲ್ಲಡಗಿರುವ "ವೇದಾಂತಗಳಲ್ಲಿ ದ್ವೈತದರ್ಶನದ ಸ್ಥಾನ" ಎಂಬಂಶವನ್ನು ನಿಗಮನಾಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಪುಟಗಳಿಂದ ವಿವರಿಸಲಾಗಿದೆ. ಆ ಗ್ರಂಥಕ್ಕೆ ಪ್ರಧಾನವಿಷಯವನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುವ ಭಾಗಗಳನ್ನು ಮಾತ್ರ (Chapters 1, 4 and 5 and Glossary) ಇಲ್ಲಿ ಖಂಡಿಸಲಾಗಿದೆ. 2, 3ನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಆಯಾಯಾ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳಿಗೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ ಅನೇಕ ಅಪಪ್ರಚಾರಗಳು ಕಂಡುಬರುತ್ತವೆ. ಒಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಆ ಗ್ರಂಥದಿಂದ ಎಲ್ಲಾ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳೂ ಅಪಪ್ರಚಾರ ಕಲುಷಿತವಾಗಿವೆಯೆಂಬುದನ್ನು ತತ್ವಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ಪರಿನಿಷ್ಠಿತರಾದ ಪಂಡಿತೋತ್ತಮರು ಈಗಾಗಲೇ ತಮ್ಮ ವಿಮರ್ಶೆಗಳಿಂದ ವಾಚಕರ ಮುಂದಿಟ್ಟಿರುತ್ತಾರೆ. ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಕೆಲವಂಶಗಳನ್ನು ಮಾತ್ರ ಇಲ್ಲಿ ಉದಾಹರಿಸುತ್ತೇವೆ.

1. " In his excessive enthusiasm, in my view *philosophically totally untenable,* for Monistic explanation, the author has so represented the tenets and doctrines of Madhva *or must make Madhva exclaim "Save me from my friends and admirers and philosophic followers."* "........for all " writes the author, "from the standpoint of Brahman the world is in some sense or other less real than Brahman." I must say that this constitutes a *total misrepresentation* of a well-known Dvaita doctrine. ....The author shows himself *completely out of Court with truths, texts, and traditions of Indian philosophy* when he airily remarks that " from the standpoint of Brahman their philosophy is Advaita....from the standpoint of the world their philosophy is Dvaita." This sort of bifurcation or dichotomisation of standpoints

or viewpoints reduces serious philosophical endeavour and effort to *the childish and irresponsible play of the kindergarten.* ....It is a pity that author should have thought it necessary to apply the doubtful parallelism of the Hegelian method to the three systems. ... perhaps. philosophically, the most disappointing section is the concluding chapter. The author is at considerble pains to show that Madhva's philosophy is not a Dualism .. The author speeks about Madhva's "catholicity" (p. 230) that Madhva in some respects appreciates Sankara "more than he does Ramanuja," and that Madhva " holds a balance between Shankaracharya and Ramanujacharya." *These are all obitor dicta which have neither textual nor traditional sanction or foundation....*"

—The Hindu, 5-10-41.

2. "The author whilst showing a correct enough attitude in trying to present Dvaita as a critical revision or critical outcome of the Adwaita and the Visisthadwaita which preceded it in point of time, *does not display critical enough sense* in respect of the actual corrections which Dvaita actually has made. Nor is there any one place where the author has tried to justify the appellation that Dwaita is a synthesis of the two opposits of Adwaita and Visisthadwaita. ....on the *contrary* the use of the Hegelian idea of Synthesis to these three schools reveals a *lack of understanding* of the Hegelian dialectic ....After all Hegel's Synthesis is a logical, not a historical process. *So much for misuse of western philosophy* ....There are certain statements concerning Visistadwaita which *betray loose* thought and reveal incorrectness of understanding of the details.

...No where do we find even a mention of the cardinal principle of the Visisthadwaita in this exposition"

—Journal of Sri Venkateswra Oriental Research Institute, Vol II. No. 2.

"....The chandogya passage 'ಸದೇವಸೌಮ್ಯೇದಮಗ್ರ ಆಸೀತ್' has been translated thus. "there was only Sat, O Somya, before this (the world) began. The translation is *clearly inaccurate* for the nominative is Idam and not Sat.... *I am not sure if the author has not in some places given a peculiar turn to Dwaita Vedanta which may not carry conviction even to confirmed Dwaitins.* They may agree the statement that "Brahman of Dwaita Vedanta is a higher cenception than nirguna Brahman of Advaita and Iswara of Visisthadwaita" but will demur to the statement that Dvaita Vedanta is "in fact a real example of Monism. ....The attempt of the author to comprehend all the three systems under the single name of Brahmadvaita is certainly commendable but I fear that in his attempt to do so he will have to *dilute a great deal of the fundmentals of the Dvaita philosophy* to admit of its being called a phase of Advaita. ....It is futile therefore to attempt to bring all these systems under a single name of Brahmadvaita...."

—The Journal of the Srisankaragurukulam, Srirangam, vol. III. No. 10.

"....This makes him *misread the fundamental principles of the three schools of philosophy* and twist them so as to suit his own conclusion. Thus he holds that Advaita is not monism, that Visistadvaita is not quali-

fied monism and that Dvaita is not Dualism— a premise which runs counter to his professed aim to do justice to Madhva as a philosopher but all of them are practically one and the same because they all concede that Brahman is the source of all. *But he contradicts himself* by saying that Visistadvaita and Advaita are contradictory schools with Dvaita holding the balance between the two, *These ideas of the author are chimerical and unwarranted by facts....*"

—The Madras Mail- Monday Dec 18th 1941.

"*....It cannot be expected that the monist or qualified monist will agree with the conclusions of the author, nor can it be said that their philosophies have been fairly evaluated here....*"

(Italics ours) **—Prabuddha Bharata ; January 1941.**

ಇವುಗಳಲ್ಲದೆ Indian Express, Aryan Path, ಮುಂತಾದ ಪತ್ರಿಕೆಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಇದೇ ಬಗೆಯ ವಿಮರ್ಶೆಗಳು ಪ್ರಕಟವಾಗಿವೆ.

ಪ್ರಕೃತ, ಆಯಾಯಾ ವೇದಾಂತಗಳಲ್ಲಿ ಪರಿನಿಷ್ಠಿತರಾದ ಪಂಡಿತೋತ್ತಮರು ಆಯಾಯಾ ಭಾಗಗಳನ್ನು ವಿಮರ್ಶಿಸಿದರೆ ವಾಚಕರಿಗೆ ಅಧಿಕಪ್ರಯೋಜನವಾಗಬಹುದೆಂಬ ನಿರೀಕ್ಷಣೆಯಿಂದಲೂ ಗ್ರಂಥವಿಸ್ತರಭಯದಿಂದಲೂ ಅದ್ವೈತ ವಿಶಿಷ್ಟಾದ್ವೈತಾಧ್ಯಾಯಗಳ ಚರ್ಚೆಯನ್ನು ಈ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ಮಾಡಿಲ್ಲ. ಉಳಿದ ಭಾಗಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಕಂಡುಬರುವ ಅಪಪ್ರಚಾರಗಳೆಲ್ಲವನ್ನೂ ಎತ್ತಿಹೇಳತೊಡಗಿದರೆ ಬಹು ದೊಡ್ಡ ಪ್ರಬಂಧವಾಗುತ್ತದೆ. ಈಗಿನಪರಿಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ಕಾಗದದ ದೌರ್ಲಭ್ಯವೂ, ಕಾರ್ಯಾಂತರವ್ಯಾಪೃತನಾದ ನನಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಅವಕಾಶವಿಲ್ಲದಿರುವಿಕೆಯೂ, ವಾಚಕರಿಗೆ ಬೇಸರವುಂಟಾಗುತ್ತೆಂಬ ಭೀತಿಯೂ ಸಹ ಮುಖ್ಯವಾದ ಕೆಲವು ಅಪಪ್ರಚಾರಗಳನ್ನು ಮಾತ್ರ ಅವಗಾಹನೆಗೆ ತಂದು ವಾಚಕರಿಗೆ ಅದರಲ್ಲಿರುವ ಅಪಪ್ರಚಾರಗಳನ್ನು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುವ ದಾರಿಯನ್ನು ಮಾತ್ರ ಸೂಚಿಸುವ ಸಣ್ಣ ಗ್ರಂಥವನ್ನು ಪ್ರಸಿದ್ಧಿಗೆ ತರುವಂತೆ ಮಾಡಿವೆ.

ದ್ವೈ....ಫಿ. ಕಾರರು ದ್ವೈತವೇದಾಂತಕ್ಕೆ 'Monism' ಎಂಬ ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ತತ್ವಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿನ ಸಂಕೇತಶಬ್ದವೊಂದನ್ನು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಅನ್ವಯಿಸಲು ಬಹಳ ಶ್ರಮಪಟ್ಟಿರುತ್ತಾರೆ. ಈ ನಾಮಧೇಯವು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಎಲ್ಲಾ ತತ್ವಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞರಿಂದಲೂ

ಇದುವರೆಗೂ ಅದ್ವೈತವೇದಾಂತಕ್ಕೇ ನಿಯಮಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿದೆ. ಇದರ ಅರ್ಥವೂ ಅದಕ್ಕೇ ಅನುಗುಣವಾಗಿದೆ. ಈ ಶಬ್ದವು 'Mono' (ಏಕ) ಎಂಬ ಲ್ಯಾಟಿನ್ ಭಾಷೆಯ ಶಬ್ದದಿಂದ ನಿಷ್ಪನ್ನವಾಗಿ ತತ್ವಶಾಸ್ತ್ರಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ 'ತತ್ವವು ಒಂದೇ. ಎರಡನೆಯ ತತ್ವವಿಲ್ಲ; ಪರಿದೃಶ್ಯಮಾನವಾದ ಇತರ ಪದಾರ್ಥಗಳೆಲ್ಲವೂ ಭ್ರಾಂತಿಕಲ್ಪಿತವು. ತತ್ವವಲ್ಲ' ಎಂಬ ಅದ್ವೈತವಾದಕ್ಕೆ ಯೋಗ್ಯವಾಗಿದೆ. ಇದು ದ್ವೈತವಾದಕ್ಕೆ ಸರ್ವಥಾ ಸಲ್ಲುವುದಿಲ್ಲ. ಇದರ ಯುಕ್ತಾಯುಕ್ತವಿಚಾರವನ್ನು ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯತತ್ವಶಾಸ್ತ್ರ ಮತ್ತು ಇಂಗ್ಲೀಷ್ ಭಾಷೆ ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಅಭಿಜ್ಞರಾದವರು ಅದೇ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಮಾಡಿದರೆ ಅದು ಹೃದಯಂಗಮವಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಉದ್ದೇಶದಿಂದ ಇಂಗ್ಲಿಷ್‌ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ "Is Madhva a Monist?" ಎಂಬ ಗ್ರಂಥವನ್ನು ನಮ್ಮ ಮಿತ್ರರಾದ ಶ್ರೀ|| H. ಸುಬ್ಬರಾವ್, ಎಂ.ಎ., (English Department, Mysore University) ಯವರು ಬರೆದು ಅದರಲ್ಲಿ ಈ ವಿಚಾರವನ್ನೂ ಇನ್ನೂ ಆ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿನ ಅನೇಕ ಅಪಪ್ರಚಾರ ಸಂದರ್ಭಗಳನ್ನೂ ವಿಶದವಾಗಿ ಬಹು ಗ್ರಂಥಗಳ ಆಧಾರದಿಂದ ಯಥಾವತ್ತಾಗಿ ನಿರೂಪಿಸಿರುತ್ತಾರೆ. ಆದುದರಿಂದ ಆ ಅಂಶವನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ವಿವರಿಸಿಲ್ಲ.

ಕೆಲವು ವರ್ಷಗಳ ಹಿಂದೆ ದ್ವೈತವೇದಾಂತಕ್ಕೆ ಇಂಗ್ಲೀಷಿನಲ್ಲಿ ಯಾವ ಹೆಸರು ಉಚಿತವೆಂಬ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಪ್ರೊಫೆಸರ್ ಕೆ. ಸುಂದರರಾಮಯ್ಯರ್‌ರವರೇ ಮುಂತಾದ ಹಲವರು ತತ್ವಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞರು ಬಹು ವಿಮರ್ಶೆಮಾಡಿ 'Dualism' ಎಂಬುದೇ ಅದಕ್ಕೆ ಉಚಿತ ನಾಮಧೇಯವು; ಬೇರಾವುದೂ ಅದಕ್ಕೆ ಸಲ್ಲುವುದಿಲ್ಲ' ಎಂದು ನಿರ್ಣಯಿಸಿ ಅದನ್ನು 'ಹಿಂದೂ' ಪತ್ರಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಚುರಪಡಿಸಿದ್ದುದು ವಾಚಕರನೇಕರಿಗೆ ಜ್ಞಾಪಕದಲ್ಲಿರಬಹುದು.

ಉಡುಪಿ ಅಷ್ಟಮಠಗಳಿಂದ ಪರಿಪೋಷಿತವಾಗಿ ಪರ್ಯಾಯಮಠದಿಂದ ಪ್ರಕಟವಾಗುವ "ಶ್ರೀ ಕೃಷ್ಣಪರ್ಯಾಯಪ್ರಕಾಶಿನೀ" ಎಂಬ ಕನ್ನಡ ಮಾಸಪತ್ರಿಕೆಯ 2ನೆಯ ಸಂಪುಟದ ನಾಲ್ಕನೆಯ ಸಂಚಿಕೆಯಲ್ಲಿ (15-4-43) "ಮಧ್ವಮತವು ಮುಖ್ಯ ಅದ್ವೈತವೇ?" ಎಂಬ ಶಿರೋನಾಮೆಯಿಂದ ಒಂದು ಲೇಖನವನ್ನು ಶ್ರೀಮಾನ್ ಎಚ್. ಸುಬ್ಬರಾವ್, ಎಂ.ಎ., (English Department, Mysore University) ಯವರು 5 ಪುಟಗಳಲ್ಲಿ ಬರೆದಿರುತ್ತಾರೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ದ್ವೈ. ಫಿ... ಗ್ರಂಥಕಾರರು ಮಧ್ವಮತವನ್ನು ಅದ್ವೈತವೆಂದು ಕರೆಯಲು ಹೇಳಿರುವ ಕಾರಣಗಳನ್ನು ಸುಲಭಶೈಲಿಯಿಂದ ನಿರೂಪಿಸಿ ಆ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ದ್ವೈತಸಿದ್ಧಾಂತ ಪ್ರತಿಷ್ಠಾಪನಾಚಾರ್ಯರು ಒಪ್ಪುವರೇ? ಎಂಬುದಾಗಿ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಕೇಳಿರುತ್ತಾರೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಪರ್ಯಾಯ ಮಠದ ಶ್ರೀಪಾದಂಗಳವರ ಆಜ್ಞಾಪ್ರಕಾರ ಉಡುಪಿ ಸಂಸ್ಕೃತ ಕಾಲೇಜಿನ ತರ್ಕವೇದಾಂತ ಪ್ರೊಫೆಸರ್, ತರ್ಕಕೇಸರಿ ಪಡಮುನ್ನೂರು ನಾರಾಯಣಾಚಾರ್ಯರು ಅದೇ ಪತ್ರಿಕೆಯ ಎರಡನೆಯ ಸಂಪುಟದ 5-6ನೆಯ ಸಂಚಿಕೆಗಳಲ್ಲಿ ಉತ್ತರವನ್ನು ಬರೆದಿರು

ತ್ತಾರೆ. ಅದಕ್ಕೆ "ಮಧ್ವಮತವು ಅದ್ವೈತವಾದೀತೇ?" ಎಂಬುದಾಗಿ ಶಿರೋನಾಮವು. ಅದರಲ್ಲಿ ದ್ವೈ. ಫಿ.... ಗ್ರಂಥಕಾರರ ವಾದವು ಹೇಗೆ ಕೇವಲ ಆಭಾಸವು, ಹಾಗೂ ಸಂಪ್ರದಾಯ ಮತ್ತು ಮೂಲಟೀಕಾದಿಗ್ರಂಥಗಳಿಗೆ ಅತ್ಯಂತ ವಿರುದ್ಧವು ಎಂಬಂಶವನ್ನು ಸಪ್ರಮಾಣವಾಗಿ ಅನೇಕ ಲೌಕಿಕ ದೃಷ್ಟಾಂತಗಳಿಂದ ನಿರೂಪಿಸಿರುತ್ತಾರೆ. ಅದರಿಂದ ದ್ವೈ. ಫಿ.... ಗ್ರಂಥವು ಸರ್ವಥಾ ಅಪಸಿದ್ಧಾಂತಭೂಯಿಷ್ಠವೆಂಬಂಶದಲ್ಲಿ ಉಡುಪಿ ಮಠದ ಶ್ರೀಪಾದಂಗಳವರ ಮತ್ತು ಪರಿನಿಷ್ಠಿತರಾದ ವಿದ್ವಾಂಸರುಗಳ ಸಂಪೂರ್ಣ ಸಮ್ಮತಿಯಿರುವುದೆಂಬುದು ವ್ಯಕ್ತವಾಗುವುದು.

ಅಪ್ರಾಮಾಣ್ಯ ಸಂಪಾದಕಗಳಾದ ಅನೃತ, ವ್ಯಾಘಾತ, ಪುನರುಕ್ತಿದೋಷಗಳಿಗೆ ಯಾವ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿಯೂ, ವಿಶೇಷತಃ ದರ್ಶನಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿ, ಸ್ವಲ್ಪಮಾತ್ರವೂ ಎಡೆಗೊಡಬಾರದೆಂಬುದೇ ಸಕಲದರ್ಶನಾಚಾರ್ಯರ ಮತ್ತು ಉತ್ಕೃಷ್ಟವಾದ ಆಧುನಿಕ ಪ್ರಬಂಧ ನಿರ್ಮಾತೃಗಳ ನೀತಿ. ಅವುಗಳಿಗೆ ಸ್ವಲ್ಪ ಅವಕಾಶ ದೊರೆತರೂ ಗ್ರಂಥವು ಉಪಾದೇಯವಾಗಲಾರದು. ಆದುಪರಿಂದಲೇ ಅವುಗಳನ್ನು ಪ್ರಬಲ ದೋಷಗಳೆಂದು ಸರ್ವ ದಾರ್ಶನಿಕರೂ ಏಕಕಂಠ್ಯದಿಂದ ಉದ್ಘೋಷಿಸಿರುತ್ತಾರೆ. ದ್ವೈ. ಫಿ.... ಗ್ರಂಥಕರ್ತರಾದರೋ ಆ ನೀತಿಯನ್ನು ಬಹಿಷ್ಕರಿಸಿರುತ್ತಾರೆಂಬುದು ಮೇಲೆ ಉದಾಹರಿಸಿದ ವಿಮರ್ಶೆಗಳು ಮತ್ತು ಖಂಡನಗ್ರಂಥ ಇವುಗಳನ್ನು ನೋಡುವವರಿಗೆ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ; ವಿಮರ್ಶಕರಿಗೆ ಸ್ವತಃ ವೇದ್ಯವಾಗಿಯೇ ಇದೆ. ಅನೃತವೆಂದರೆ ಸುಳ್ಳು. ವ್ಯಾಘಾತವೆಂದರೆ ಸ್ವವಚನ ಅಥವಾ ಸ್ವಪೂರ್ವಾಚಾರ್ಯರ ಸಿದ್ಧಾಂತ ಇವುಗಳಿಗೆ ವಿರೋಧವು. ಪುನರುಕ್ತಿಯೆಂದರೆ ಹೇಳಿದ್ದನ್ನೇ ಹೇಳುವುದು. ಇವರ ನಿರೂಪಣೆಯು ಪೂರ್ವಾಚಾರ್ಯರ ಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವೆಂಬುದು ಸ್ಫುಟ. ಅಲ್ಲದೆ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ತಮ್ಮ ವಚನಗಳಲ್ಲಿಯೇ ಬಹು ವಿಷಯಗಳಲ್ಲಿ ವಿರೋಧವು ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಇವರು ತಮ್ಮ ನಿರೂಪಣೆಗೆ ಆಧಾರವಾಗಿ ಪ್ರಾಚೀನ ಗ್ರಂಥಗಳ ಹೆಸರನ್ನು ಹೇಳುವುದರಲ್ಲಿ ನಿಸ್ಸೀಮರು. ಕೆಲವೆಡೆಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದೆರಡು ವಾಕ್ಯಗಳನ್ನು ಆಧಾರವಾಗಿ ಹೇಳುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಹಲವಾರು ಪತ್ರಗಳನ್ನೇ ಆಧಾರವೆಂದು ಸೂಚಿಸಿರುತ್ತಾರೆ. ಅಷ್ಟು ದೊಡ್ಡ ಭಾಗದಲ್ಲಿಯೂ ಇವರಿಗೆ ಸಾಧಕವಾದ ಒಂದು ವಾಕ್ಯವಾದರೂ ಇರುವುದಿಲ್ಲ, ಪ್ರತ್ಯುತ, ಬಾಧಕವೂ ಇರುವುದುಂಟು. ಇಲ್ಲದ ಸಲ್ಲದ ಆಧಾರಗಳೇ ಬಹಳವಾಗಿ ಉಕ್ತವಾಗಿವೆಯೆಂಬಂಶವನ್ನು ನಮ್ಮ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ವಿಚಾರಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ನಿರೂಪಿಸಲಾಗಿದೆ. ಇವರು ಆಧಾರಗ್ರಂಥಗಳ ಸಂಕೇತವನ್ನು (Abbreviations) ಸೂಚಿಸುವಾಗ S. M. ಎಂಬ ಸಂಕೇತವೊಂದನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಿ ಅದಕ್ಕೆ ಸರ್ವಮೂಲ ಎಂಬದಾಗಿ ವಿವರಣೆಯನ್ನಿತ್ತಿರುತ್ತಾರೆ. 'ಸರ್ವಮೂಲ' ಎಂಬ ನಾಮಧೇಯವು ಶ್ರೀಮದಾಚಾರ್ಯರಚಿತವಾದ ೩೭ ಗ್ರಂಥಗಳನ್ನು ಒಟ್ಟಿಗೆ ಅಚ್ಚುಹಾಕಿಸಿ ಪ್ರಕಟಿಸಿರುವವರು ಆ ಗ್ರಂಥಮಾಲೆಗೆ ಕೊಟ್ಟಿರುವ ಹೆಸರು. ಅದಕ್ಕೆ ದ್ವೈತಸಿದ್ಧಾಂತದ ಮೂಲಗ್ರಂಥಗಳು' ಎಂದರೆ ಶ್ರೀಮದಾಚಾರ್ಯರ ೩೭ ಗ್ರಂಥಗಳ ಸಮುದಾಯವು ಎಂದಷ್ಟೇ ಅರ್ಥವು. ಇವುಗಳಲ್ಲದೆ ಸರ್ವ

ಮೂಲವೆಂಬ ಹೆಸರಿನಿಂದ ಒಂದು ಗ್ರಂಥವನ್ನು ಯಾರೂ ರಚಿಸಿಲ್ಲ. ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲದೆ ಈ ಸಮುದಾಯದಲ್ಲಿ ಸೇರಿರುವ, ಇವರಿಂದ ಉದಾಹೃತವಾಗಿರುವ ಗ್ರಂಥಗಳಿಗೆಲ್ಲಾ ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾಗಿ A. V. ಇತ್ಯಾದಿ ರೂಪವಾಗಿ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಸಂಕೇತಗಳನ್ನು ಮಾಡಿರು ತ್ತಾರೆ. ಹೀಗೆ ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಗ್ರಂಥಗಳಿಗೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಸಂಕೇತಗಳನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಿದನಂತರ S. M. ಎಂಬ ಸಂಕೇತಕ್ಕೆ ವಿಷಯವಾದ ಗ್ರಂಥವೇ ಇಲ್ಲ. ಈ S. M. ಎಂಬ ಸಂಕೇತವನ್ನೂ ಸಹ ಇವರ ಗ್ರಂಥದ 227ನೆಯ ಪುಟದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಉಪಯೋಗಿಸಿರು ವುದು ನಮ್ಮ ದೃಷ್ಟಿಗೆ ಬಿದ್ದಿದೆ. ಅಲ್ಲಿಯೂ 'V. T. V. 3-4, S. M. 261-262.' ಎಂದು ಉಲ್ಲೇಖಿಸಿ "ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಾದೇರಾಗಮಸ್ಯ...." ಮುಂತಾಗಿ ವಾಕ್ಯವನ್ನು ಉದಾಹ ರಿಸಿರುತ್ತಾರೆ. ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಆ ಗ್ರಂಥಸಂದರ್ಭವನ್ನು ನೋಡಿದರೆ ಇವರ ಹೇಳಿ ಕೆಗೆ V. T. V. ಒಂದು ಆಧಾರವೆಂದೂ, S. M. ಮತ್ತೊಂದು ಆಧಾರವೆಂದೂ ಈ ಎರಡು ಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಉದಾಹೃತವಾಕ್ಯವಿರುವುದೆಂದೂ ವಾಚಕರಿಗೆ ತೋರುತ್ತದೆ. ಇದರಲ್ಲಿ ಸತ್ಯಾಂಶವನ್ನು ವಿಮರ್ಶಿಸಲಾಗಿ V. T. V. (ಕುಂಭಕೋಣಂಪ್ರತಿ ಸರ್ವ ಮೂಲಗ್ರಂಥಮಾಲಾಂತರ್ಗತ) 3-4 ಪತ್ರಗಳಲ್ಲಿ ಉದಾಹೃತವಾಕ್ಯವು ಕಂಡುಬರು ತ್ತದೆ. ಆ ಪತ್ರಗಳಿಗೆ ಸರ್ವಮೂಲಗ್ರಂಥಮಾಲೆಯ ಪತ್ರಸಂಖ್ಯೆಯು 258-9. ಇವರು ಉಲ್ಲೇಖಿಸಿರುವ ಸರ್ವಮೂಲದ 261-2 ಪತ್ರಗಳೂ ಸಹ V. T. V. ಯ ಭಾಗವೇ ಆಗಿದೆ. ಆ ಪತ್ರಗಳಲ್ಲಿ ಉದಾಹೃತವಾಕ್ಯವು ಇಲ್ಲವೇ ಇಲ್ಲ. ಹೀಗಿದ್ದಾಗ್ಯೂ ತಮ್ಮ ನಿರೂಪಣೆಗೆ ಎರಡು ಗ್ರಂಥಗಳ ಆಧಾರಗಳುಂಟೆಂದು ಭ್ರಾಂತಿ ಹುಟ್ಟುವಂತೆ V. T. V. 3-4. S. M. 261-262 ಎಂದು ಬರೆದಿರುವುದು ಪ್ರಾಮಾಣಿಕಮಾರ್ಗವೇ? ವಾಚ ಕರೇ ನಿರ್ಣಯಿಸಲಿ. ಆ ಗ್ರಂಥವನ್ನು ಆಮೂಲಾಗ್ರವಾಗಿ ನೋಡುವವರಿಗೆ ಆರ್ಥಿಕ ಮತ್ತು ಶಾಬ್ದಿಕ ಪುನರುಕ್ತಿಗಳು ಸ್ಫುಟವಾಗಿ ಗೊತ್ತಾಗುತ್ತವೆ. ಅದು ಪ್ರಯಾಸವಿಲ್ಲದೆ ವಾಚಕರಿಗೆ ತಿಳಿಯುವಹಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಅದರ ವಿವರಣೆಗೆ ಮನಕೊಟ್ಟಿಲ್ಲ. ಈ ರೀತಿ ದೋಷಭೂಯಿಷ್ಠವಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಇವರ ಗ್ರಂಥವು ಅಪ್ರಮಾಣವು ಆದುದರಿಂದಲೇ ಅನುಪಾದೇಯವು ಎಂಬುದಾಗಿ ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾಗಿ ಹೇಳಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ.

ಯಾವ ವಿಷಯದ ಮೇಲಾದರೂ ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬ ಮಾನವನಿಗೂ ಸ್ವತಂತ್ರವಾದ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ಕೊಡುವ ಹಕ್ಕು ಇದ್ದೇಇದೆ. ಸ್ವತಂತ್ರಾಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ಪ್ರಕಾ ಶಿಸದಿದ್ದರೆ ವಿಚಾರಶಾಸ್ತ್ರವು ಬೆಳೆಯುವ ಬಗೆ ಹೇಗೆ? ಖಚಿತವಾದ ತತ್ವವಾದರೂ ಹೇಗೆ ಗೋಚರವಾದೀತು? ಆದುದರಿಂದ ತತ್ವವಿಮರ್ಶಕರು ಸ್ವತಂತ್ರಾಭಿಪ್ರಾಯ ಗಳನ್ನು ಪ್ರಕಾಶಪಡಿಸುವುದು ತತ್ವಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕೆ ಒಂದು ಪ್ರಧಾನಾಂಗವೆಂದೇ ಹೇಳ ಬೇಕು. ಹಾಗೆಂದು ತಮಗೆ ತೋರಿದುದನ್ನೆಲ್ಲಾ ತತ್ವಶಾಸ್ತ್ರವೆಂಬ ಹೆಸರಿನಿಂದ ಉಲ್ಲೇಖಿಸುವುದು ಉಚಿತವಲ್ಲ. ವಸ್ತುತಃ ತತ್ವಜ್ಞಾನಿಗಳಾಗಿ, ವಿಪ್ರಲಿಪ್ಸಾದಿ ದೋಷ ಗಳನ್ನು ದೂರಮಾಡಿ, ಅಜ್ಞಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿಯಾದರೂ ಖ್ಯಾತಿಬಂದರೆ ಸಾಕೆಂಬ ಅಲ್ಪ ಭಾವನೆಯನ್ನು ತ್ಯಜಿಸಿ, ತಾವು ಯಥಾವತ್ತಾಗಿ ತಿಳಿದುಕೊಂಡಿರುವ ಪ್ರಾಮಾಣಿಕವಾದ

ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಆವಿಷ್ಕರಿಸುವಂತಹ ವಿಮರ್ಶಕರ ಸ್ವತಂತ್ರಾಭಿಪ್ರಾಯಗಳಿಗೇ ತತ್ವಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ಅವಕಾಶವುಂಟು; ಸ್ವತಂತ್ರಾಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ಕೊಡುವ ಹಕ್ಕೂ ಅಂತಹವರದೇ ಆಗಿದೆ. ನಿಜವಾಗಿಯೂ ಅಂತಹ ಪ್ರಚಾರದಿಂದ ತತ್ವಶಾಸ್ತ್ರವಿಚಾರವು ಅಭಿವೃದ್ಧಿಯನ್ನು ಹೊಂದುತ್ತದೆ. ಅಂತಹವರು ತಮ್ಮ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ಸೂಚಿಸುವಾಗ ತಮ್ಮ ಅನುಭವಯುಕ್ತ್ಯಾದಿಗಳಿಂದ ಅದರ ಸಾಧುತ್ವವನ್ನು ಖ್ಯಾಪಿಸಿ ಇಂತಹುದೂ ಒಂದು ವಾದವಿರಬಹುದಲ್ಲವೇ ಎಂದು ಮುಂತಾಗಿ ಹೇಳಿ ಪ್ರಾಜ್ಞಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ ವಿಚಾರಕ್ಕೆ ವಿಷಯವನ್ನು ಸೂಚಿಸುವರೇ ಹೊರತು ವ್ಯಾಹತೋಕ್ತಿಗಳಿಂದ ತಮಗೆ ತೋರಿದುದನ್ನೆಲ್ಲಾ ಹೇಳಿ ತಮ್ಮ ಅಪ್ರಾಮಾಣಿಕ ವಾದಕ್ಕೆ ಇಲ್ಲದ ಸಲ್ಲದ ಆಧಾರಗಳನ್ನು ಎಂದಿಗೂ ಹೇಳಲಾರರು. ಅಂತಹ ಮಹನೀಯರ ಅಭಿಪ್ರಾಯವು ಮಾನ್ಯವೂ ಆಗುತ್ತದೆ. ಉಕ್ತಗುಣಗಳಿಲ್ಲದಿರುವವರು ತಮ್ಮ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ತತ್ವಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕೆ ಬೆರೆಸಲು ಯತ್ನಿಸುವುದು ' ಹುಲಿಯನ್ನು ನೋಡಿ ನರಿಯು ಮೈಸುಟ್ಟುಕೊಂಡಿತು ' ಎಂಬ ಗಾದೆಯನ್ನು ನೆನಪಿಗೆ ತರುತ್ತದೆ. ಸಾಮಾನ್ಯ ನೀತಿಯು ಹೇಗಾದರೂ ಇರಲಿ. ದ್ವೈ. ಫಿ.... ಗ್ರಂಥಕರ್ತರು ತಮ್ಮ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ದ್ವೈತವೇದಾಂತವೆಂದು ಸಾರಿರುವುದು ಅನುಚಿತವೇ ಸರಿ ಇವರು ಹೇಳಿರುವ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳು ಸರ್ವಥಾ ದ್ವೈತಾಚಾರ್ಯರಿಗೆ ಸಮ್ಮತವಲ್ಲ. ಈ ಅಂಶವು ಈ ಖಂಡನಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ಮೂಲಟೀಕಾದಿಗ್ರಂಥಗಳ ಆಧಾರದಿಂದ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ನಿರೂಪಿತವಾಗಿದೆ. ಇವರು ಹೇಳಿರುವುದು ದ್ವೈತಾಚಾರ್ಯರಿಗೆ ಸಮ್ಮತವೆಂದು ಸಪ್ರಮಾಣವಾಗಿ ನಿರೂಪಿಸಲು ಯಾರಿಗೂ ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ದ್ವೈತವೇದಾಂತ ಗ್ರಂಥಗಳೆಲ್ಲವೂ ಇದಕ್ಕೆ ನೇರವಾಗಿ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿವೆ. ಹಾಗೆ ಸಮರ್ಥಿಸಲು ಶಕ್ತರಾದ ಮಹನೀಯರು ಯಾರಾದರೂ ಇದ್ದರೆ ಪ್ರಾಜ್ಞಸಭೆಯಲ್ಲಿ ವಿಚಾರಕ್ಕೆ ಬರಲಿ. ಸುಮಾರು ಎಂಟುನೂರು ವರ್ಷಗಳಿಂದಲೂ ವಿಸಂವಾದವಿಲ್ಲದೆ ಒಂದೇ ನಿಧವಾಗಿ ಪ್ರಚಾರಕ್ಕೆ ಬಂದಿರುವ ಶ್ರೀಮದಾಚಾರ್ಯರ ಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕೆ ಧಕ್ಕೆಯುಂಟಾಗುವ ಸಂಭವ ವೊದಗಿರುವುದರಿಂದ ವ್ಯಸನಭರದಲ್ಲಿ ಈ ಪ್ರಕಾರ ಖಂಡಿತವಾಗಿ ಹೇಳಬೇಕಾಯಿತು. ಇವರು 'Dvaita Philosophy '....' ಎಂಬ ಹೆಸರಿಡದೆ ವೇದಾಂತಗಳ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ತಮ್ಮ ಸ್ವತಂತ್ರಾಭಿಪ್ರಾಯವೆಂದು ಹೇಳಿದ್ದರೆ ಈ ಖಂಡನ ಪ್ರವೃತ್ತಿಗೆ ಕಾರಣವೇ ಇರುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ. ಎಷ್ಟೋ ಪೂರ್ವಪಕ್ಷಗಳಿವೆ, ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಇದೂ ಒಂದು ಎಂದು ಉದಾಸೀನ ಮಾಡಬಹುದಾಗಿದ್ದಿತು, ಈಗಲೂ ಆ ಗ್ರಂಥಕ್ಕೆ ನಾಮಪರಿವರ್ತನೆಯನ್ನು ಮಾಡಿದರೆ ದ್ವೈತತತ್ವಜ್ಞರೆಲ್ಲರೂ ಸಂತೋಷಿಸುತ್ತಾರೆ.

ದ್ವೈ. ಫಿ.... ಗ್ರಂಥಕರ್ತರು ಈಗ್ಗೆ ಹನ್ನೆರಡು ವರ್ಷಗಳ ಹಿಂದೆಯೇ ಕನ್ನಡಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ " ಭಾರತೀಯ ತತ್ವಶಾಸ್ತ್ರಸಂಗ್ರಹ " ಎಂಬ ಗ್ರಂಥವನ್ನು ಬರೆದು ಕನ್ನಡನಾಡಿಗೆ ಮಾತ್ರ ತತ್ವಶಾಸ್ತ್ರದ ಅಪಪ್ರಚಾರವನ್ನು ಬೀರಿದ್ದಾರೆ. ಆ ಗ್ರಂಥದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಆಗಲೇ ಬರೆದಿದ್ದ **ತತ್ವಶಿಕ್ಷೆ** ಎಂಬ ಸಣ್ಣ ವಿಮರ್ಶಲೇಖನವನ್ನೂ ವಾಚಕರ ಅವಗಾಹನೆಗಾಗಿ ಈ ಗ್ರಂಥದ ಜೊತೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಪ್ರಕಟಿಸಲಾಗಿದೆ. ವಾಚಕಮಹಾಶಯರು ಈ ಖಂಡನ

ಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿ ಏನಾದರೂ ದೋಷವು ಕಂಡುಬಂದಲ್ಲಿ ದಯಮಾಡಿ ಸಪ್ರಮಾಣವಾಗಿ ತಿಳಿಸಿದರೆ ಅವರಿಗೆ ನಾನು ಚಿರಋಣಿಯಾಗಿರುವುದಲ್ಲದೆ ಯುಕ್ತವಾಗಿದ್ದಲ್ಲಿ ತಿದ್ದಿಕೊಳ್ಳಲು ಸಿದ್ಧನಿರುತ್ತೇನೆ.

ಈ ಗ್ರಂಥಪ್ರಕಟನೆಗೆ ಅನೇಕವಿಧವಾಗಿ ಸಹಾಯಮಾಡಿರುವ ಮಹನೀಯರುಗಳಿಗೆ ಕೃತಜ್ಞತೆಯನ್ನು ಸಲ್ಲಿಸುವುದು ಇನ್ನು ಉಳಿದಿರುವ ಕರ್ತವ್ಯ. ಈ ಗ್ರಂಥಪ್ರಕಾಶಕ್ಕಾಗಿ ಒಂದುನೂರು ರೂಪಾಯಿಗಳನ್ನು ಅನುಗ್ರಹಿಸಿರುವ **ಜಗದ್ಗುರು ಶ್ರೀಮನ್ಮಧ್ವಾಚಾರ್ಯ ಮುಖ್ಯಸಂಸ್ಥಾನಾಧೀಶ್ವರ** ಶ್ರೀ ಶ್ರೀ ರಾಘವೇಂದ್ರಸ್ವಾಮಿ **ಗಳವರ ಮಠಾಧೀಶರಾದ ಶ್ರೀಮತ್ಪರಮಹಂಸ ಪರಿವ್ರಾಜಕಾಚಾರ್ಯ ವರ್ಯತ್ಯಾದ್ಯನೇಕ ಬಿರುದಬೃಂದಭೂಷಿತರಾದ ಶ್ರೀಮತ್ಸುಯಮೀಂದ್ರತೀರ್ಥ** ಶ್ರೀಪಾದಂಗಳವರ ಚರಣಾರವಿಂದಗಳಲ್ಲಿ ಕೃತಜ್ಞತಾಪೂರ್ವಕವಾದ ಸಾಷ್ಟಾಂಗ ನಮಸ್ಕಾರಗಳನ್ನು ಸಮರ್ಪಿಸುತ್ತೇನೆ. ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲದೆ ಶ್ರೀಪಾದಂಗಳವರು ದ್ವೈ. ಫಿ.... ಗ್ರಂಥದ ವಿಮರ್ಶೆಗಾಗಿ 1943 ನೆಯ ಏಪ್ರಿಲ್ 15 ರಿಂದ 19 ನೆಯ ತಾರೀಖಿನವರೆಗೆ ಶ್ರೀಮಂತ್ರಾಲಯ ಕ್ಷೇತ್ರದಲ್ಲಿ ವಿದ್ವತ್ಸಭೆಯನ್ನೇರ್ಪಡಿಸಿ ವಿಚಾರಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ತತ್ತ್ವವಿಷ್ಕರಣೆಗೆ ಅವಕಾಶವನ್ನು ಅನುಗ್ರಹಿಸಿದುದಕ್ಕಾಗಿಯೂ ಅನಂತ ಸಾಷ್ಟಾಂಗನಮಸ್ಕಾರಗಳನ್ನು ಅರ್ಪಿಸುತ್ತೇನೆ. ಆ ಸಭೆಗೆ ದ್ವೈ. ಫಿ.... ಗ್ರಂಥಕಾರರನ್ನು ತಂತೀಮೂಲಕ (Express Telegraph) ಆಹ್ವಾನಿಸಲಾಗಿತ್ತು. ಅವರು ಬಂದಿದ್ದರೆ ಬಹಳ ಚೆನ್ನಾಗಿರುತ್ತಿತ್ತು. ಈ ಗ್ರಂಥಪ್ರಕಾಶಕ್ಕೆ ಆವಶ್ಯ ಸಾಧನವಾದ ಕಾಗದವನ್ನು ಇಂತಹ ದುರ್ಭಿಕ್ಷಕಾಲದಲ್ಲಿಯೂ ಒದಗಿಸಿ ಸಹಾಯಮಾಡಿದ ಮೈಸೂರು ಮಹಾರಾಜ ಸಂಸ್ಕೃತ ಕಾಲೇಜಿನ ಪ್ರಿನ್ಸಿಪಾಲರಾದ ಡಾಕ್ಟರ್, ಎ. ಎನ್. ನರಸಿಂಹಯ್ಯ, ಎಂ.ಎ., ಎಲ್.ಟಿ., ಪಿಎಚ್.ಡಿ., ಯವರಿಗೆ ಅತ್ಯಂತ ಕೃತಜ್ಞತಾಪೂರ್ವಕವಾದ ವಂದನೆಗಳನ್ನು ಸಲ್ಲಿಸುತ್ತೇನೆ. ಈ ಗ್ರಂಥವನ್ನು ರಚಿಸುವ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಮೊದಲಿನಿಂದ ಕೊನೆಯವರೆಗೂ ಸಹಕಾರಿಯಾಗಿದ್ದ ನನ್ನ ವಿದ್ಯಾರ್ಥಿ ಪಂಡಿತ, ಕೆ. ಕೃಷ್ಣಮೂರ್ತಿ, ಎಂ.ಎ., ಅವರ ಆಮೂಲಾಗ್ರ ಸಹಕಾರವನ್ನು ಅಭಿನಂದಿಸಿ ಅವರಿಗೆ ಶ್ರೇಯಸ್ಸನ್ನು ಕೋರುತ್ತೇನೆ. ಈ ಗ್ರಂಥವನ್ನು ಆಮೂಲಾಗ್ರವಾಗಿ ನೋಡಿ ಅನೇಕ ಮಹನೀಯರು ಈಗಾಗಲೇ ಸದಭಿಪ್ರಾಯಗಳನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿರುತ್ತಾರೆ. ಅವರಿಗೂ ಮುಂದೆ ಈ ಗ್ರಂಥವನ್ನು ನೋಡಿ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳನ್ನು ತಿಳಿಸುವವರಿಗೂ ಹೃತ್ಪೂರ್ವಕವಾದ ವಂದನೆಗಳನ್ನು ಸಲ್ಲಿಸುತ್ತೇನೆ. ಈ ಗ್ರಂಥವನ್ನು ಕಾಲಕ್ಕೆ ಸರಿಯಾಗಿ ಅಂದವಾಗಿ ಮುದ್ರಿಸಿಕೊಟ್ಟ ಶ್ರೀ ಬಸವೇಶ್ವರ ಎಲೆಕ್ಟ್ರಿಕ್ ಪ್ರೆಸ್ಸಿನ ಮಾಲೀಕರಾದ ಮ|| ರಾ|| ಶ್ರೀ|| ಜಿ. ಬಸಪ್ಪನವರಿಗೂ ಕೃತಜ್ಞನಾಗಿರುತ್ತೇನೆ.

ಸ್ವಭಾನುಸಂ, ಶ್ರಾವಣ ಕೃಷ್ಣದ್ವಿತೀಯಾ
ಶ್ರೀರಾಘವೇಂದ್ರ ಸ್ವಾಮಿಗಳವರ ಪುಣ್ಯದಿವಸ
ಮೈಸೂರು.

ಡಿ. ವಾಸುದೇವಾಚಾರ್ಯ.

ಆಧಾರಗ್ರಂಥಗಳು

ದ್ವೈತಪ್ರದೀಪ

	ಗ್ರಂಥನಾಮ	ಉದಾಹರಿಸಿರುವ ಪುಟ.
1.	ಅದ್ವೈತಸಿದ್ಧಿ	7.45
2.	ಅನುವ್ಯಾಖ್ಯಾನ	2, 42, 50, 56, 57, 59, 60, 62
3.	ಇಷ್ಟಸಿದ್ಧಿ	17
4.	ಕಾಠಕೋಪನಿಷತ್ಖಂಡಾರ್ಥ	37
5.	ಕಾಠಕೋಪನಿಷತ್	60
6.	ಕಾರಿಕಾವಳೀ.	19
7.	ಗೀತಾತಾತ್ಪರ್ಯನಿರ್ಣಯ	24
8.	ಗುರುಚಂದ್ರಿಕಾ	17.45
9.	ಚಂಡಮಾರುತ	4
10.	ತರ್ಕತಾಂಡವ	34
11.	ತರ್ಕಪಕ್ರಾಶ	30
12.	ತರ್ಕಸಂಗ್ರಹ	21
13.	ತತ್ವಪ್ರದೀಪಿಕಾ	17
14.	ತತ್ವಪ್ರಕಾಶಿಕಾ	37, 42
15.	ತತ್ವವಿವೇಕ	43, 46, 47
16.	ತತ್ವಸಂಖ್ಯಾನ	43, 47
17.	,, ಟೀಕಾ	6, 38, 39, 48
18.	,, ಟಿಪ್ಪಣೀಕಾಶಿಕಾ	51
19.	ತತ್ವೋದ್ಯೋತಟೀಕಾ	17
20.	ತಾತ್ಪರ್ಯಚಂದ್ರಿಕಾ	42, 60
21.	ತೈತ್ತಿರೀಯಬ್ರಾಹ್ಮಣ	60
22.	ತಂತ್ರಸಾರ ವ್ಯಾಖ್ಯಾಛಲ ರೀಯಾ	69
23.	ದಿನಕರೀಯ	20
24.	ನ್ಯಾಯದರ್ಶನ	54
25.	ನ್ಯಾಯಾಮೃತ	4, 5, 18, 23, 45
26.	,, ತರಂಗಿಣೀ	18
27.	,, ಶ್ರೀನಿವಾಸತೀರ್ಥೀಯ	18

ದ್ವೈತಪ್ರದೀಪದ 5 ನೆಯ ಪುಟದ ಕೆಳಗಣ ಟಿಪ್ಪಣಿಯಲ್ಲಿ ಉದಾಹರಿಸಿರುವ ಆಧಾರಗ್ರಂಥವಚನಗಳೊಂದಿಗೆ ಅವಶ್ಯವಾಗಿ ಉದಾಹರಿಸಬೇಕಾಗಿದ್ದ ಗ್ರಂಥಾಂತರ ವಚನಗಳು ಬಿಟ್ಟುಹೋಗಿರುವುದರಿಂದ ಅವನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ನೇರಿಸಲಾಗಿದೆ. ವಾಚಕರು ದಯೆಯಿಟ್ಟು ಈ ವಚನಗಳನ್ನೂ ಅಲ್ಲಿನ ತತ್ವನಿರೂಪಣೆಗೆ ಆಧಾರವಾಗಿ ಭಾವಿಸಬೇಕೆಂದು ವಿನಂತಿ.

1. "ತವಾತ್ಮನಿ ಯತ್ಸತ್ವಂ ತದೇವೇಹ ಪುಮೋತ್ಯಸ್ಯ ಯಸ್ಸ್ವಭಾವೋ ಬ್ರಹ್ಮಣಃ ಸ ಏವ ಜಗತ ಇತಿ ನಾರ್ಥಃ ಕಿಂತು ಯಾದೃಶೇನ ಸತ್ವೇನ ಮಿಥ್ಯಾತ್ವಪ್ರತಿಪಕ್ಷೇಣ ಸತ್ಯ ಶಬ್ದಾವಗತೇನ ಬ್ರಹ್ಮಣಿ ಮಿಥ್ಯಾತ್ವಾಭಾವಸಂಪ್ರತಿಪತ್ತಿಃ ತಾದೃಶೇನ ಸನ್ ಘಟ ಇತಿ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಸಮಧಿಗಮ್ಯೇನ ಘಟಾದಿಗತೇನ ಘಟಾದೇರಪಿ ಮಿಥ್ಯಾತ್ವಾಭಾವಸಂಪ್ರತ್ಯಯ ಇತಿ —ನ್ಯಾಯಾಮೃತ ತರಂಗಿಣೀ–ಪ. 60.

2. ....ರಾಜ್ಞಾಂ ಮಧ್ಯೇ ರಾಜಾ ದೇವಾನಾಂ ಮಧ್ಯೇ ದೇವಃ ಮನ್ಮಥಾನಾಂ ಮಧ್ಯೇ ಮನ್ಮಥಃ, ಇತ್ಯಾದೌ ಷಷ್ಠೀ ನಿರ್ದಿಷ್ಟಾನಾಂ ಪ್ರಥಮಾನಿರ್ದಿಷ್ಟಾನಾಂ ಚ ರಾಜತ್ವದೇವತ್ವಮನ್ಮಥತ್ವಮಂಗಳತ್ವೇಷು ಸಮೇಷು ಸ್ವಾಮಿತ್ವಭೃತ್ಯತ್ವಾ....ನಾ ಯಥಾ ಪ್ರಯೋಗಃ ತಥಾ ಬ್ರಹ್ಮಣಃ ಪ್ರಪಂಚಸ್ಯ ಚ **ಜ್ಞಾನಾಬಾಧ್ಯತ್ವೇ ಸಮೇಽಪಿ** ಬದ್ಧತ್ವ ಮೋಚಕತ್ವಾದ್ಯನೇಕವಿಲಕ್ಷಣಧರ್ಮಾತ್ತ್ರೇಣಾಮೇಷ ಸತ್ಯ ಇತಿ ಪ್ರಯೋಗೋಪಪತ್ತಿಃ.... ಅಪಕೃಷ್ಟತ್ವಮಾತ್ರೇಣೇತಿ. ಬದ್ಧತ್ವಾದಿವಿಲಕ್ಷಣಧರ್ಮಮಾತ್ರೇಣೇತ್ಯರ್ಥ....

—ಶ್ರೀ ಲಕ್ಷ್ಮೀನಾಥತೀರ್ಥಕೃತನ್ಯಾಯಾಮೃತಟಿಪ್ಪಣೀ ಪರಿಮಳಾಖ್ಯಾ ಪ. 198.
ಲಿಖಿತಪುಸ್ತಕ ನಂ. 4846.
Govt, oriental library, Mysore.



ಸೂಚನೆ

ಈ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ 'Dvaita Philosophy and its place in the Vedanta' (ದ್ವೈತದರ್ಶನ ಮತ್ತು ವೇದಾಂತದಲ್ಲಿ ಅದರ ಸ್ಥಾನ) ಎಂಬ ಗ್ರಂಥವನ್ನು 'ದ್ವೈ. ಫಿ....' ಎಂಬ ಸಂಕೇತಾಕ್ಷರದಿಂದ ಗುರ್ತಿಸಿ ಅದರಲ್ಲಿ ಖಂಡ್ಯಾಂಶವನ್ನು ಅನುವಾದಮಾಡಿದೆ. 'ದ್ವೈ. ಫಿ....' ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿನ ಸಂಸ್ಕೃತ ಶಬ್ದಗಳ ಅನುವಾದದಲ್ಲಿ ಗುರ್ತಿಸಿರುವ Diacritical Marks (ಚಿಹ್ನವಿಶೇಷಗಳು) ಪ್ರೆಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ದೊರೆಯಲಿಲ್ಲವಾದುದರಿಂದ ಅವುಗಳನ್ನು ಬಿಟ್ಟಿದೆ. ಅನಂತರ ನಾವು ಅನುವಾದ ಮಾಡಿರುವ ಇಂಗ್ಲಿಷ್ ವಾಕ್ಯಗಳನ್ನು ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಭಾಷಾಂತರ ಮಾಡಲಾಗಿದೆ. ಅದರ ಮುಂದೆ ಉದಾಹೃತ ವಿಷಯವನ್ನು ಪ್ರಾಚೀನ ಗ್ರಂಥಗಳ ಆಧಾರದಿಂದ ವಿಮರ್ಶಿಸಿ ಸಿದ್ಧಾಂತಾನುಗುಣವಾದ ನಿರ್ಣಯವನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸಲಾಗಿದೆ. ಈ ಆಧಾರಗ್ರಂಥಭಾಗಗಳನ್ನು ಕೆಳಗಿನ ಟಿಪ್ಪಣಿಯಲ್ಲಿ ಉದಾಹರಿಸಲಾಗಿದೆ. ನಾವಿಲ್ಲಿ ಉದಾಹರಿಸಿರುವ ಆಧಾರಗ್ರಂಥಗಳ ಪಟ್ಟಿಯನ್ನು ಉಪೋದ್ಘಾತಾನಂತರದಲ್ಲಿ ಕೊಟ್ಟಿದೆ. ಶುದ್ಧಾಶುದ್ಧಪತ್ರಿಕೆಯನ್ನು ಗ್ರಂಥಾಂತ್ಯದಲ್ಲಿ ಸಂಯೋಜನೆಮಾಡಿದೆ. ಆದಾಗ್ಯೂ ದೃಷ್ಟಿಗೆ ಬೀಳದೆ ಉಳಿದಿರಬಹುದಾದ ಮುದ್ರಣದೋಷಗಳನ್ನು ವಾಚಕರು ತಾವೇ ತಿದ್ದಿಕೊಂಡು ನಮಗೂ ತಿಳಿಸಿದಲ್ಲಿ ದ್ವಿತೀಯ ಮುದ್ರಣದಲ್ಲಿ ಅವನ್ನು ತಿದ್ದಲಾಗುವುದು. ಹಾಗೆ ತಿಳಿಸುವವರಿಗೆ ನಾವು ಬಹಳ ಕೃತಜ್ಞರಾಗಿರುತ್ತೇವೆ.

ಡಿ. ವಾಸುದೇವಾಚಾರ್ಯ.



ದ್ವೈತಪ್ರದೀಪ

ಶ್ರೀಮದ್ವಸುಮದ್ವೀಪಮಧ್ಯಾನ್ತರ್ಗತರಾಮಕೃಷ್ಣವೇದವ್ಯಾಸಾತ್ಮಕ
ಶ್ರೀಲಕ್ಷ್ಮೀಹಯಗ್ರೀವಾಯ ನಮಃ

ಶಮಯನ್ ಭವಸಂತಾಪಂ ರಮಯನ್ ಸಾಧುಚಾತಕಾನ್ ।
ಕೃಷ್ಣಮೇಘಃ ಕೃಪಾದೃಷ್ಟಿವೃಷ್ಟ್ಯಾ ಪುಷ್ಣಾತು ಮಾಮಪಿ ॥
ಆಚಾರ್ಯಃ ಪವನೋಽಸ್ಮಾಕಮಾಚಾರ್ಯಾಣೀ ಚ ಭಾರತೀ ।
ದೇವೋ ನಾರಾಯಣಶ್ಶ್ರೀಶಃ ದೇವೀ ಮಂಗಳದೇವತಾ ॥
ಶ್ರೀಶಪಾದಾಂಬುಜಾಸಕ್ತಃ ಕರುಣಾಪೂರಶೀತಲಃ ।
ಮಧ್ವಾಖ್ಯೋ ಮರುದಂಶೋ ಮೇ ಸಂತಾಪಾನ್ಹಂತು ಸಂತತಂ ॥
ವಿಧೂತದುರ್ಮತಧ್ವಾಂತೋ ವಿಶದೀಕೃತಪದ್ಧತಿಃ ।
ಯಸ್ಸಜ್ಜನಾನುಜ್ಜಹಾರ ಜಯತೀರ್ಥರವಿಂ ಭಜೇ ॥
ಪದವಾಕ್ಯಪ್ರಮಾಣಜ್ಞಾನ್ ಸಂಪ್ರದಾಯಾರ್ಥಕೋವಿದಾನ್ ।
ವ್ಯಾಸತೀರ್ಥಮುನೀನ್ ಸೇವೇ ದುರ್ವಾದಿಫಣಿಪಕ್ಷಿಪಾನ್ ॥
ಮೂಕೋಽಪಿಯತ್ಪ್ರಸಾದೇನ ಮುಕುಂದಶಯನಾಯತೇ ।
ರಾಜರಾಜಾಯತೇ ರಿಕ್ತಃ ರಾಘವೇಂದ್ರಂ ತಮಾಶ್ರಯೇ ॥
ಖ್ಯಾತಾ ಯೇ ಗುರವೋ ಲೋಕೇ ಪೂರ್ಣಪ್ರಜ್ಞಾದಯೋಽಮಲಾಃ ।
ತೇಷಾಮನುಗ್ರಹಾಯ್ಯೈವ ತದ್ದ್ರೋಹೋ ವಿವರಿಷ್ಯತೇ ॥
ಪರೋಕ್ತೇ ದೂಷ್ಯ ಏವಾಂಶೋ ಮಿತ್ರೈಶ್ಶಬ್ದೈರನೂದ್ಯತೇ ।
ದೂಷಣಂ ಚಾಪಿ ಹನುಮದ್ಗ್ರಂಥಸೂಚಿತಮುಚ್ಯತೇ ॥

ದ್ವೈ.ಫಿ ...ಪುಟ 9 :— "Sankaracarya called his Systematization of thought Advaita Vedanta. Ramananujacarya called his System Visistadvaita Vedanta. And Madhwa carya's System is called Dvaita Vedanta."[1]

[1] 'It is interesting to note that Madhwacarya has nowhere called his System of Thought Dvaita Vedanta, yet in view of his final position expressed as ಸ್ವತಂತ್ರಮಸ್ವತಂತ್ರಂಚ ದ್ವಿವಿಧಂತತ್ತ್ವಂ' (T. S.) and 'ದ್ವೈತಂನವಿದ್ಯತ ಇತಿ ತಸ್ಮಾದಜ್ಞಾನಿನಾಂ

ಮತಂ' (A. V. 2 · 1·17) and perhaps on account of his opposition to Advaita Vedanta, his system is known as Dvaita Vedanta "

'ಶ್ರೀ ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರೂ ಶ್ರೀ ರಾಮಾನುಜಾಚಾರ್ಯರೂ ತಮ್ಮ ತಮ್ಮ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಕ್ರಮವಾಗಿ 'ಅದ್ವೈತವೇದಾನ್ತ' ಮತ್ತು 'ವಿಶಿಷ್ಟಾದ್ವೈತವೇದಾನ್ತ' ಎಂದು ಕರೆದಿರುತ್ತಾರೆ. ಶ್ರೀಮಧ್ವಾಚಾರ್ಯರ ಸಿದ್ಧಾಂತವು 'ದ್ವೈತವೇದಾಂತ' ವೆಂದು ಕರೆಯಲ್ಪಟ್ಟಿದೆ" ಎಂದು ಉಲ್ಲೇಖಿಸಿ ಕೆಳಗಿನ ಟಿಪ್ಪಣಿಯಲ್ಲಿ 'ಶ್ರೀ ಮಧ್ವಾಚಾರ್ಯರು ತಮ್ಮ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಎಲ್ಲಿಯೂ 'ದ್ವೈತವೇದಾಂತ' ವೆಂಬ ಹೆಸರಿನಿಂದ ಕರೆದಿಲ್ಲ; ಆದರೂ ತತ್ವಸಂಖ್ಯಾನದಲ್ಲಿ 'ತತ್ವವು ಸ್ವತಂತ್ರ ಮತ್ತು ಅಸ್ವತಂತ್ರ ಎಂಬುದಾಗಿ ಎರಡುವಿಧ' ವೆಂದೂ ಮತ್ತು ಅನುವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ವಲ್ಲಿ ದ್ವಿತೀಯಾಧ್ಯಾಯ ಪ್ರಥಮಪಾದ ಹದಿನೇಳನೆಯ ಸೂತ್ರಾರ್ಥವನ್ನು ವಿವರಿಸುವಾಗ 'ದ್ವೈತವು ತತ್ವವಲ್ಲವೆಂಬುದು ಅಜ್ಞಾನಿಗಳ ಮತ'ವೆಂದೂ ಅವರು ಕಡೆಯದಾಗಿ ನಿರ್ಣಯಿಸಿರುವ ತತ್ವಾನುಸಂಧಾನದಿಂದ ಶ್ರೀ ಮಧ್ವಾಚಾರ್ಯರ ಸಿದ್ಧಾಂತವು ದ್ವೈತವೇದಾಂತವೆಂದು ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾಯಿತು.' ಇತ್ಯಾದಿಯಾಗಿ ಬರೆದಿರುತ್ತಾರೆ. ಇದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಮತಸ್ಥಾಪಕಾಚಾರ್ಯರು ಅವರ ಹಿಂದಿನ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಪ್ರಚಾರದಲ್ಲಿದ್ದ ವಿರುದ್ಧ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳನ್ನು ಖಂಡಿಸಿ ನೈಜವಾದ ತತ್ವವನ್ನು ಲೋಕಕ್ಕೆ ತಿಳಿಸಿ ತತ್ವಜಿಜ್ಞಾಸುಗಳನ್ನು ಕೃತಾರ್ಥರನ್ನಾಗಿ ಮಾಡುವುದೇ ಮುಖ್ಯೋದ್ದೇಶವೆಂದು ಭಾವಿಸಿರುತ್ತಾರೆ. ಆದುದರಿಂದಲೇ ಮತತ್ರಯಾಚಾರ್ಯರೂ ತಮ್ಮ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳಿಗೆ ನಾಮಕರಣವನ್ನು ಮಾಡಿಲ್ಲ. ಹೀಗಿರುವಾಗ ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರೂ ರಾಮಾನುಜಾಚಾರ್ಯರೂ ಅದ್ವೈತವೇದಾಂತ, ವಿಶಿಷ್ಟಾದ್ವೈತವೇದಾಂತ ಎಂದು ತಮ್ಮ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳಿಗೆ ಹೆಸರಿಟ್ಟಿರುತ್ತಾರೆಂದು ಇವರು ಬರೆದಿರುವುದು ಸುಳ್ಳು. ಹಾಗೆ ಅವರ ಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲೆಲ್ಲಿಯೂ ಕಂಡುಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಹಾಗೆ ಆ ಆಚಾರ್ಯರು ಹೇಳಿರುವುದಾದರೆ ಅವರ ಗ್ರಂಥಗಳನ್ನೇ ಏಕೆ ಉದಾಹರಿಸಬಾರದಾಗಿತ್ತು? ಹೀಗೆ ಪ್ರಮಾಣವನ್ನು ತಿಳಿಸದೆ ತಮಗೆ ತೋರಿದುದನ್ನೆಲ್ಲಾ ತತ್ವವೆಂಬುದಾಗಿ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ಬರೆಯುವುದು ಸಾಹಸವೇ ಸರಿ. ಒಂದು ವೇಳೆ ಶ್ರೀ ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರೂ ಮತ್ತು ಶ್ರೀ ರಾಮಾನುಜಾಚಾರ್ಯರೂ, ಅದ್ವೈತ ವಿಶಿಷ್ಟಾದ್ವೈತಗಳನ್ನು ತಮ್ಮ ತಮ್ಮ ತತ್ವವೆಂದು ಅಲ್ಲಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವುದರಿಂದ ಅವರು ತಮ್ಮ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳನ್ನು ಆ ಹೆಸರುಗಳಿಂದ ಕರೆದಂತಾಯಿತೆಂದು ಭಾವಿಸುವುದಾದರೆ ಶ್ರೀ ಮಧ್ವಾಚಾರ್ಯರೂ ಸಹ ದ್ವೈತವು ತಮಗೆ ಅಭಿಮತವಾದ ತತ್ವವೆಂತಲೂ ತಾವು ಭೇದ(ದ್ವೈತ) ವಾದಿಗಳು ಎಂತಲೂ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಅನುವ್ಯಾಖ್ಯಾನಾದಿಗಳಲ್ಲಿ* ಹೇಳಿರುವುದರಿಂದ ಅವರೂ ಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕೆ ನಾಮಕರಣಮಾಡಿದ್ದಾರೆಂದು ಭಾವಿಸಲು

*'ಸತಾಚೇದ್ವೈತಸಿದ್ಧಿಸ್ಸ್ಯಾತ್,.. ...ಸ್ವಯಂಸದ್ಭೇದವಾದಿನಃ' ಅನುವ್ಯಾಖ್ಯಾನ 1-1-1.

ಅವಕಾಶವಿಲ್ಲವೆ? ಟಿಪ್ಪಣಿಯಲ್ಲಿ ಇವರೇ ಉದಾಹರಿಸಿರುವ ಮಧ್ವಾಚಾರ್ಯರ ವಾಕ್ಯಗಳೂ ಕೂಡ ಇಂತಹ ಭಾವನೆಯನ್ನೇ ಸಮರ್ಥಿಸುವುದಿಲ್ಲವೆ? ಆದಾಗ್ಯೂ ಇವರಿಗೆ ಮಾತ್ರ ದ್ವೈತವೇದಾಂತವೆಂದು ತಮ್ಮ ಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕೆ ನಾಮಕರಣಮಾಡ ಲಿಲ್ಲವೆಂಬ ಅಪವಾದವನ್ನು ಈ ಗ್ರಂಥಕರ್ತರು ಹೊರಿಸಿರುವುದು ಇವರ ಅಪರಾ ಮರ್ಶವನ್ನೇ ತೋರಿಸುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಕೆಳಗಿನ ಟಿಪ್ಪಣಿಯಲ್ಲಿ A. V. 2-1-17 ಎಂಬುದಾಗಿ ನಮೂದಿಸಿ ಉದಾಹರಿಸಿರುವ ವಾಕ್ಯವು ಅನುವ್ಯಾಖ್ಯಾನದ ದ್ವಿತೀ ಯಾಧ್ಯಾಯ ಪ್ರಥಮ ಪಾದದಲ್ಲಿಯೇ ಇಲ್ಲ. ವಾಚಕರು ಪುಸ್ತಕವನ್ನು ನೋಡು ವುದರಿಂದ ಈ ತಪ್ಪು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡುವುದು.

Page 10—" The Three Acaryas start from the same point ...They all agree that the world has only a derived reality. They all agree that the essence of all is Brahman itself, and the word is not apart from Brahman. ...For all, from the standpoint of Brahman, the world is in some sense or other less real then Brahman. So for all Brahman is the Absolute. From this point of view we may describe all the three systems as *Brahmadvaita*."

' ಈ ಪ್ರಪಂಚಕ್ಕೆ ಸ್ವಾಭಾವಿಕ ಸತ್ಯತ್ವವಿಲ್ಲ. ಔಪಾಧಿಕ ಸತ್ಯತ್ವವುಂಟು‡ ಬ್ರಹ್ಮನೇ ಎಲ್ಲಕ್ಕೂ ಸಾರಭೂತವು. ಪ್ರಪಂಚವು ಬ್ರಹ್ಮನಿಂದ ಭಿನ್ನವಾದುದಲ್ಲ.

‡ಇವರ ಗ್ರಂಥದ ಅನೇಕ ಭಾಗಗಳಲ್ಲಿ ' Reality ' ಎಂದರೆ ಸತ್ಯತ್ವ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವ ವಿವರಣೆಯನ್ನನುಸರಿಸಿ 'Derived Reality' ಎಂಬ ಪದಕ್ಕೆ ಔಪಾಧಿಕ ಸತ್ಯತ್ವ ವೆಂದು ಭಾಷಾಂತರ ಮಾಡಿದೆ.

Cf[1] P 175. "The Reality of all is traced to Brahman. In this sense Brahman is the Absolute and the world is its expression."

[2]P. 177. " Brahman is the very source of the Reality of the world."

[3]P. 201. " Having observed that the world has only a derived reality, as the source of this reality we have accepted the independent."

[4]P. 202. Foot Note :—"....The independent is the source of the very reality of theworld."

ಪ್ರಪಂಚವು ಬ್ರಹ್ಮನ ಸತ್ಯತ್ವಕ್ಕಿಂತಲೂ ಅಪಕೃಷ್ಟಸತ್ಯತ್ವವುಳ್ಳದು. ಬ್ರಹ್ಮನೇ ನಿರುಪಾಧಿಕತತ್ವ, ಎಂದು ಮತತ್ರಯಾಚಾರ್ಯರೂ ಒಪ್ಪಿರುವರು; ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಮತತ್ರಯ (ಅದ್ವೈತ, ವಿಶಿಷ್ಟಾದ್ವೈತ, ದ್ವೈತ) ವನ್ನು 'ಬ್ರಹಾದ್ವೈತ' ವೆಂದು ನಿರೂಪಿಸಬಹುದು: ಎಂದು ಅಭಿಪ್ರಾಯಪಟ್ಟಿರುವರು.'

ಇಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವ ಪ್ರಮೇಯಗಳು ಮತತ್ರಯಾಚಾರ್ಯರಿಗೂ ಸಮ್ಮತಗಳಲ್ಲ ವೆಂಬುದು ಸ್ಫುಟವಾಗಿದೆ. ಶ್ರೀ ಮಧ್ವಾಚಾರ್ಯರು ಮತ್ತು ಶ್ರೀ ರಾಮಾನುಜಾಚಾರ್ಯರು ಸತ್ಯತ್ವವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮಪ್ರಪಂಚಗಳಿಗೆ ಯಾವವಿಧವಾದ ತಾರತಮ್ಯ ವನ್ನೂ ಒಪ್ಪುವುದಿಲ್ಲ. ಬ್ರಹ್ಮನಂತೆ ಪ್ರಪಂಚವು ಸ್ವಾಭಾವಿಕ ಸತ್ಯತ್ವವುಳ್ಳದು. ಔಪಾಧಿಕ ಸತ್ಯತ್ವ (Derived reality) ಎಂಬುದನ್ನು ಯಾವ ಪದಾರ್ಥಕ್ಕೂ ದ್ವೈತಿಗಳು ಮತ್ತು ವಿಶಿಷ್ಟಾದ್ವೈತಿಗಳು‡ ಒಪ್ಪುವುದಿಲ್ಲ. ಅದ್ವೈತಿಗಳು ಪ್ರಪಂಚ ವನ್ನು ಮಿಥ್ಯೆ ಎಂಬುದಾಗಿ ನಿರ್ಣಯಿಸಿರುತ್ತಾರೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಪ್ರತಿಯಾಗಿ ದ್ವೈತಿಗಳು ಪ್ರಪಂಚವನ್ನು ಸತ್ಯವೆಂದು ನಿರೂಪಿಸಬೇಕಾಯಿತು. ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಅದ್ವೈತಿ ಗಳು 'ಮಿಥ್ಯಾ' ಎಂಬ ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಹೇಳಿರುವ ಅರ್ಥಕ್ಕೆ ಪ್ರತಿದ್ವಂದಿಯಾದ ಅರ್ಥವನ್ನು ಸತ್ಯ ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ದ್ವೈತಿಗಳು ಹೇಳುವುದು ಅವಶ್ಯಕವೆಂಬುದು ಸ್ಪಷ್ಟವು. ಹಾಗಿಲ್ಲದಿದ್ದರೆ 'ಮಿಥ್ಯಾತ್ವ ಸಿದ್ಧಾಂತ'ವನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಿದಂತಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಅದ್ವೈತದಲ್ಲಿ 'ಮಿಥ್ಯಾ' ಶಬ್ದಕ್ಕೆ 'ಬಾಧ್ಯ' ('....ತ್ರೈಕಾಲಿಕ ನಿಷೇಧಪ್ರತಿಯೋಗಿ') ಎಂಬುದಾಗಿ ಅರ್ಥಮಾಡಿರುತ್ತಾರೆ. ಅದಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ ದ್ವೈತದಲ್ಲಿ 'ಸತ್ಯ' ಶಬ್ದಕ್ಕೆ 'ಅಬಾಧ್ಯ' ('ತ್ರಿಕಾಲಸರ್ವದೇಶೀಯ ನಿಷೇಧಾಪ್ರತಿಯೋಗಿ') ಎಂದು ಅರ್ಥ ಮಾಡಿರುತ್ತಾರೆ.* ಎಂದರೆ ಯಾವ ಪದಾರ್ಥವನ್ನು ದೇಶಕಾಲಗಳಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲ

‡ 1ತತ್ರಾಖಣ್ಡೇ ತತ್ವೇ ತದೇವ ವಿಶ್ವಸ್ಯಾಪಿ ಸತ್ತ್ವಮಿತಿಪಶ್ಯ. —ಶತದೂಷಣೀ P. 300.

2ತತ್ರ ಸತ್ಯಾದಿವಾಕ್ಯೇನೇವ ಪ್ರಪಂಚೇಽಪಿ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷೇಣ ತದೇವ ಸತ್ತ್ವಂ ಸಿಧ್ಯತೀತಿ ಭಾವಃ —ಚಂಡಮಾರುತ P. 301.

* 1'ತ್ರಿಕಾಲ ಸರ್ವದೇಶೀಯ ನಿಷೇಧಾಪ್ರತಿಯೋಗಿತಾ । ಸತ್ತ್ವೋಚ್ಯತೇ ...
—ನ್ಯಾಯಾಮೃತ: 96ನೇ ಪತ್ರ. ನಿರಂಕಪುಟ.

2'ನನುಕೇಯಂ ಸತ್ಯತಾ ಯಾ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಗೋಚರಾ .. ಅಬಾಧ್ಯತಾಯಾಃ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಗ್ರಾಹ್ಯತ್ವಾತ್' ಅಬಾಧ್ಯತಾಯಾಃ ಸಾಧ್ಯತ್ವಾತ್' —ವಾದಾವಳೀ. 160-162,118 ಪತ್ರ.

3'ತಸ್ಯತ್ರೈಕಾಲಿಕ ಬಾಧವೈಧುರ್ಯ ಲಕ್ಷಣಂ ಸತ್ವಂ'
—ನ್ಯಾಯಸುಧಾ I-iv-6 ಪತ್ರ 212.

4'ತ್ರೈಕಾಲಿಕ ನಿಷೇಧಾಖ್ಯಬಾಧಾಯೋಗ್ಯಸ್ಯ ಸತ್ಯತಾ ।
ತದ್ಯೋಗ್ಯಸ್ಯ ಚ ಮಿಥ್ಯಾತ್ವಮಿತಿ ಸರ್ವಸ್ಯ ಸಮ್ಮತಂ ॥"
—ಯುಕ್ತಿಮಲ್ಲಿಕಾ-ವಿಶ್ವಸೌರಭ- ಶ್ಲೋ 268.

ಪೆನ್ನಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗುವುದಿಲ್ಲವೋ ಅಂತಹ ಪದಾರ್ಥವು ಸತ್ಯವೆನಿಸುವುದು, ಎಂದು ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ಅದ್ವೈತವೇದಾಂತದಲ್ಲಿ ಮಿಥ್ಯಾಶಬ್ದದ ಅರ್ಥವು ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದಂತೆ ಇದಕ್ಕೆ ಪ್ರತಿದ್ವಂದ್ವಿಯಾಗಿ ಬಾಧ್ಯ ಎಂದರೆ ಸರ್ವದೇಶಕಾಲಗಳಲ್ಲಿಯೂ ವಾಸ್ತವಿಕವಾಗಿ ಇಲ್ಲವೆಂದು ನಿಷೇಧಿಸಲ್ಪಡುವುದು ಎಂದು ನಿರೂಪಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿದೆ.

ಬ್ರಹ್ಮ ಮತ್ತು ಪ್ರಪಂಚಗಳಲ್ಲಿರುವ ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ ಸತ್ಯತ್ವವು ಸಮಾನವಾದುದು. ಅದರಲ್ಲಿ ಯಾವ ತಾರತಮ್ಯವೂ ಇಲ್ಲ ಎಂಬುದೇ ದ್ವೈತಸಿದ್ಧಾಂತದ ರಹಸ್ಯವು.*

ಈ ಸತ್ಯತ್ವವು ಅಭಾವರೂಪವಾದುದು. ಅಭಾವದಲ್ಲಿ ತಾರತಮ್ಯವಿಲ್ಲವೆಂದು "ನಹ್ಯಭಾವಸ್ತಾರತಮ್ಯವಾನ್" [ಪ್ರಮೇಯದೀಪಿಕಾ. ದ್ವಿತೀಯಾಧ್ಯಾಯ] ಎಂಬ ಟೀಕಾವಾಕ್ಯದಿಂದ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ. ಅಭಾವದಲ್ಲಿ ತಾರತಮ್ಯವಿಲ್ಲವೆಂಬುದು ಅನುಭವಾನುಗುಣವಾಗಿಯೂ ಇದೆ. ಆಶ್ರಯವಸ್ತುಗಳು ಉತ್ತಮ, ಮಧ್ಯಮ, ಅಧಮಗಳಾದಾಗ್ಯೂ ಅವುಗಳಲ್ಲಿರುವ ಅಭಾವವು ಏಕವಿಧವೆಂಬುದು ಸುಪ್ರಸಿದ್ಧ. ಗೋತ್ವವೆಂಬ ಧರ್ಮದ ಅಭಾವವು 'ಅಶ್ವ', 'ಘಟ', 'ಮನುಷ್ಯ', ಮತ್ತು 'ಬ್ರಹ್ಮ'- ಇವುಗಳಲ್ಲಿದೆ. ಬ್ರಹ್ಮನಲ್ಲಿರತಕ್ಕ ಗೋತ್ವಾಭಾವವು ಉತ್ಕೃಷ್ಟವು; ಮನುಷ್ಯನಲ್ಲಿರುವ ಅದೇ ಅಭಾವವು ಅಪಕೃಷ್ಟವೆಂದು ಹೇಳಲು ಯಾವ ಕಾರಣವೂ ಇಲ್ಲ. ಅವುಗಳಿಗೆ ತಾರತಮ್ಯವು ಅನುಭವಸಿದ್ಧವೂ ಅಲ್ಲ. ಗೋವು ಹೊರತು ಮಿಕ್ಕ ಎಲ್ಲಾ ಸ್ಥಳಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಗೋತ್ವವಿಲ್ಲವೆಂಬುದು ಸಮಾನವಾಗಿ ತೋರುತ್ತದೆಯೇ ಹೊರತು ಯಾವ ತಾರತಮ್ಯವೂ ತಿಳಿಯಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಹೀಗೆ ಅಭಾವದಲ್ಲಿ ತಾರತಮ್ಯವಿಲ್ಲವೆಂಬುದು ಸರ್ವಾನುಭವಸಿದ್ಧವಾಗಿರುವುದರಿಂದ ನ್ಯಾಯಾಮೃತಾದಿ ಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿ ಉಕ್ತವಾದ ಅಭಾವರೂಪವಾದ ಸತ್ಯತ್ವವು ತಾರತಮ್ಯೋಪೇತವು ಹೇಗಾದೀತು?

ದ್ವೈ.ಫಿ ...ಲೇಖಕರು 'Reality' ಎಂಬ ಶಬ್ದವನ್ನು ಒಂದೆಡೆಯಲ್ಲಿ ತತ್ವವೆಂಬರ್ಥದಲ್ಲಿ, ('Brahman is the only Reality' P. 10) ಇನ್ನೊಂದೆಡೆಯಲ್ಲಿ 'ಸ್ಥಿತಿ' (existence) 'ಪ್ರಮಿತಿ', 'ಪ್ರವೃತ್ತಿ'—ಈ ಅರ್ಥಗಳಲ್ಲಿ (P. 12 and 199) ಮತ್ತೊಂದೆಡೆಯಲ್ಲಿ 'ದೇಶಕಾಲದಲ್ಲಿಲ್ಲದಿರುವುದಲ್ಲ' (ಎಂದರೆ ಯಾವುದಾದರೂ ದೇಶಕಾಲಗಳಲ್ಲಿ ಇರುವುದು.) ಎಂಬರ್ಥದಲ್ಲಿಯೂ ಪ್ರಯೋಗಿ

---

*"ಯಾದೃಶಂ ಬ್ರಹ್ಮಣಸ್ಸತ್ವಂ ತಾದೃಶಂಸ್ಯಾಜ್ಜಗತ್ಯಪಿ,"—ನ್ಯಾಯಾಮೃತ. ಪ 95
"ನನ್ವತ್ರ ಕೀದೃಶಂ ಸತ್ಯತ್ವಂ? ಉಚ್ಯತೇ— ಯಾದೃಶಂ ಬ್ರಹ್ಮಣಃ ಸತ್ಯತ್ವಂ ತಾದೃಶಮೇವೇತಿ ಬ್ರೂಮಃ"

—ವಾದರತ್ನಾವಳೀ (Mysore Govt. Oriental Library Manuscript No. C. 1473). ಪತ್ರ-2.

ಸಿದುತ್ತಾರೆ. (P. 139) ಸತ್ಯತ್ವದಲ್ಲಿ ತಾರತಮ್ಯವುಂಟೆಂದೂ ಇವರು ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ. ಇದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಎರಡನೆಯ ಅರ್ಥವಾದ ಸ್ಥಿತಿ ಪ್ರಮಿತಿ ಪ್ರವೃತ್ತಿಗಳನ್ನು ಸತ್ಯತ್ವವೆಂದು ಯಾವ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿಯೂ ಹೇಳಿಲ್ಲ, ಸತ್ಯತ್ವವು ಇಂತಹುದೆಂಬುದಕ್ಕೆ ಇವರು ಆಧಾರವೆಂದು ಹೇಳಿರುವ ತತ್ವಸಂಖ್ಯಾನ, ತತ್ವವಿವೇಕ ಟೀಕೆಗಳಲ್ಲಿ ಸತ್ಯತ್ವವಿಚಾರವಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಅಲ್ಲಿ ಈ ಮೂರನ್ನು 'ಸತ್ತಾ' ಎಂಬ ಶಬ್ದದಿಂದ ಕರೆದಿರುತ್ತಾರೆ. ಸಂಸ್ಕೃತ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ 'ಸತ್ತಾ' ಎಂಬ ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಅನೇಕ ಅರ್ಥಗಳಿವೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಸತ್ಯತ್ವವೆಂತಲೂ ಅರ್ಥವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದಾಗ್ಯೂ ಪ್ರಕರಣಾನುಗುಣವಾಗಿ ಶಬ್ದಾರ್ಥವನ್ನು ನಿರ್ಣಯಿಸಬೇಕು. ಆದುದರಿಂದಲೇ ಟೀಕಾಕಾರರು ಸತ್ತಾ ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಅರ್ಥಾಂತರವನ್ನು ಭ್ರಮಿಸಿಯಾರೆಂಬ ಭೀತಿಯಿಂದ ತತ್ವಸಂಖ್ಯಾನ ಟೀಕೆಯಲ್ಲಿ ತಮ್ಮಿಂದ ಪ್ರಯುಕ್ತವಾದ 'ಸತ್ತಾ' ಎಂಬ ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಸಂದರ್ಭೋಚಿತವಾದ 'ಸ್ವರೂಪ, ಪ್ರಮಿತಿ, ಪ್ರವೃತ್ತಿ' ಎಂಬರ್ಥವನ್ನು ತಾವೇ ವಿವರಿಸಿರುತ್ತಾರೆ.* ಆದುದರಿಂದ 'ಸತ್ತಾ' ಎಂಬ ಶಬ್ದಕ್ಕೆ 'Reality' ಎಂದು ಭಾಷಾಂತರ ಮಾಡಿ ಅದನ್ನು ಪ್ರಮಿತ್ಯಾದಿಗಳಿಗೆ ಅನ್ವಯಿಸುವುದು ಯುಕ್ತವಲ್ಲ. ಸತ್ತಾ ಎಂಬ ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಟೀಕಾಕಾರರೇ ಮೂರು ಅರ್ಥಗಳನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿರುವಾಗ ಅದಕ್ಕೆ ಈ ಮೂರನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಸತ್ಯತ್ವಾರ್ಥಕವಾದ 'Reality' ಎಂಬ ಶಬ್ದದಿಂದ ಭಾಷಾಂತರಿಸುವ ಅವಶ್ಯಕತೆಯೂ ಇಲ್ಲ; ಸಂದರ್ಭಾನುಗುಣವೂ ಅಲ್ಲ. ಇವರು ಪ್ರಪಂಚಕ್ಕೆ ಸತ್ಯತ್ವವನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿಯೂ 'Real', 'Reality' ಎಂಬ ಶಬ್ದಗಳನ್ನೇ ಉಪಯೋಗಿಸಿರುತ್ತಾರೆ. ಪ್ರಮಿತ್ಯಾದಿಗಳೂ 'Reality' ಆದರೆ ಪ್ರಪಂಚ ಸತ್ಯತ್ವವು ಇಂತಹುದೆಂತಲೇ ಹೇಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಅದ್ವೈತಮತವನ್ನು ಅನುವಾದ ಮಾಡುವಾಗ 'not real', 'no reality' 'unreality' ಎಂಬುದಾಗಿ ನಿಷೇಧಾರ್ಥಕವಾದ 'not', 'no', 'un' ಎಂಬವುಗಳನ್ನು ಸೇರಿಸಿ ಅದೇ ಶಬ್ದಗಳನ್ನೇ ಪ್ರಯೋಗಿಸಿರುತ್ತಾರೆ.§ ಇದರಿಂದ 'Real', 'Reality' ಶಬ್ದಗಳಿಗೆ ಅಭಿಮತವಾದ ಅರ್ಥವೆಂದು ಇವರು ಹೇಳಿರುವ ಸ್ಥಿತಿ-ಪ್ರಮಿತಿ ಪ್ರವೃತ್ತಿಗಳ ಅಭಾವವೇ ಅದ್ವೈತಿಗಳಿಗೆ ಅಭಿಮತವಾದ ಮಿಥ್ಯಾತ್ವವೆಂದು ಗ್ರಹಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಇಂತಹ ಮಿಥ್ಯಾತ್ವವು ಯಾವ ಅದ್ವೈತಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಉಕ್ತವಾಗಿಲ್ಲ. ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ; ಅವರ

---

*"ಸ್ವರೂಪಪ್ರಮಿತಿ ಪ್ರವೃತ್ತಿ ಲಕ್ಷಣ ಸತ್ತಾತ್ರೈವಿಧ್ಯೇ ..." —ತತ್ವಸಂಖ್ಯಾನಟೀಕಾ.
ಸತ್ತೆಯು ಸ್ವರೂಪ, ಪ್ರಮಿತಿ, ಮತ್ತು ಪ್ರವೃತ್ತಿಯೆಂಬುದಾಗಿ ಮೂರು ವಿಧವು. ಆ ಮೂರೂ ಇಲ್ಲಿ ವಿವಕ್ಷಿತವು ಎಂದು ಅದರ ತಾತ್ಪರ್ಯ.

§P. 35...." and the unreality (*mithyatva* of the world) are tne implications of Sankaracarya's position.'

ಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವೂ ಅಹುದು. ಪ್ರಪಂಚಕ್ಕೆ ಯಥಾಸಂಭವವಾಗಿ ಸ್ಥಿತಿ ಪ್ರಮಿತಿ ಪ್ರವೃತ್ತಿಗಳುಂಟೆಂದು ಅದ್ವೈತಿಗಳು ಒಪ್ಪಿರುತ್ತಾರೆ. ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿ ಸ್ಥಿತ್ಯಾದಿಗಳನ್ನು ಪ್ರಪಂಚಕ್ಕೆ ಅವರು ಒಪ್ಪುವುದಿಲ್ಲವಾದುದರಿಂದ ಈ ಅಭಿಪ್ರಾಯ ದಿಂದಲೇ ಪ್ರಪಂಚವನ್ನು ಮಿಥ್ಯೆಯೆನ್ನಬಹುದಲ್ಲವೇ ಎಂದು ಪ್ರಶ್ನಿಸಬಹುದು. ಮಿಥ್ಯಾತ್ವವಾದಕ್ಕೆ ಇದೇ ಅಭಿಪ್ರಾಯವಾದರೆ ದ್ವೈತಿಗಳೂ ಪ್ರಪಂಚಮಿಥ್ಯಾತ್ವ ವಾದಿಗಳೇ ಆಗಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ದ್ವೈತಸಿದ್ಧಾಂತದಲ್ಲಿಯೂ ಜಗತ್ತಿನ ಸ್ಥಿತ್ಯಾದಿ ಗಳು ಅನ್ಯಾಧೀನವು, ಅತಏವ ಪರತಂತ್ರವು ಎಂಬುದು ಸ್ಪಷ್ಟವು. 'ಯಾವ ಪದಾರ್ಥಗಳ ಸ್ವರೂಪ ಪ್ರಮಿತಿ ಪ್ರವೃತ್ತಿಗಳು ಪರಾಧೀನವೋ ಅವು ಪರತಂತ್ರತತ್ವ ಗಳು ಸ್ವರೂಪಾದಿಗಳು ಪರಾಧೀನವಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಅದು ಸ್ವತಂತ್ರ ತತ್ವವು. ಅಂತಹ ವನು ವಿಷ್ಣುವೊಬ್ಬನೇ.' ಎಂಬುದೇ ಸಿದ್ಧಾಂತವು. ಆದುದರಿಂದ 'Reality' ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಸ್ಥಿತ್ಯಾದಿಗಳೆಂಬ ಎರಡನೆಯ ಅರ್ಥವನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಮೂರನೆಯ ಅರ್ಥವನ್ನು ಸತ್ಯತ್ವ ('Reality') ಎನ್ನಬಹುದು. ಅದು ಅಭಾವ ರೂಪವಾದುದರಿಂದ ಅದರಲ್ಲಿ ತಾರತಮ್ಯವಿಲ್ಲವೆಂಬಂಶವನ್ನು ಹಿಂದೆಯೇ ನಿರೂ ಪಿಸಿವೆ. ಸತ್ಯತ್ವ ಮಿಥ್ಯಾತ್ವ ವಿಚಾರಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಮೊದಲನೆಯ ಅರ್ಥವಂತೂ ಸ್ಮರಣಾರ್ಹವಲ್ಲ; ಹೀಗಿರುವುದರಿಂದ ಯಾವ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನೋಡಿದಾಗ್ಯೂ 'The world is less real than Brahman' ಎಂಬ ಇವರ ಹೇಳಿಕೆಯು ಅಪಾರ್ಥವನ್ನುಂಟುಮಾಡಿ ದ್ವೈತಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಅಪಲಾಪಮಾಡುತ್ತದೆ. ಸತ್ಯ ತ್ವದಲ್ಲಿ ತಾರತಮ್ಯವಿಲ್ಲವೆಂಬ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುವುದಕ್ಕಾಗಿಯೇ ನ್ಯಾಯಾ ಮೃತ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ "ಸತ್ಯಸ್ಯ ಸತ್ಯಃ" ಇತ್ಯಾದಿ ಶ್ರುತಾರ್ಥಾಪತ್ತಿಭಙ್ಗ, ಸತ್ತಾತ್ರೈವಿ ಧ್ಯಭಂಗ ಎಂಬ ಪ್ರಕರಣಗಳನ್ನೇ ಮೀಸಲಾಗಿಡಲಾಗಿದೆ.

ಅದ್ವೈತವೇದಾಂತದಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮನು ಉತ್ಕೃಷ್ಟಸತ್ಯ, ಪ್ರಪಂಚವು ಅಪಕೃಷ್ಟ ಸತ್ಯ, ಎಂಬುದಾಗಿ ಬ್ರಹ್ಮ ಪ್ರಪಂಚಗಳಿಗೆ ಸತ್ಯತ್ವವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಉತ್ಕರ್ಷಾಪಕರ್ಷ ಗಳನ್ನು ಒಪ್ಪಿರುತ್ತಾರೆ.* ಇದೇ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನೇ ಬ್ರಹ್ಮಪ್ರಪಂಚಗಳ ಸತ್ಯ ತ್ವಕ್ಕೆ ತಾರತಮ್ಯವುಂಟೆಂದು ಹೇಳುವ ಪ್ರಕೃತ ಗ್ರಂಥಕಾರರೂ ಹೇಳಿದಂತಾಗುವು ದಿಲ್ಲವೇ? ಹಾಗಾಗುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ದ್ವೈತವಿರುದ್ಧವಾದ ಅದ್ವೈತತತ್ವವನ್ನೇ ಪ್ರಚಾರಮಾಡಿದಂತಾಗುವುದಿಲ್ಲವೇ? ಈ ವಿಧವಾದ ಹೇಳಿಕೆಯು ದ್ವೈತಸಿದ್ಧಾಂ ತದ ಬುಡಕ್ಕೇ ಕೊಡಲಿಯಿಟ್ಟಂತಾಗುವುದಿಲ್ಲವೇ? ಸತ್ಯತ್ವತಾರತಮ್ಯ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಈ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿಯೇ ವ್ಯಾಹತ (ಪರಸ್ಪರ ವಿರುದ್ಧ) ವಾದ ಉಕ್ತಿಗಳು ಕಂಡುಬರು ತ್ತವೆ. ತಾರತಮ್ಯವಿಲ್ಲವೆಂಬುದೇ ಶ್ರೀ ಮಧ್ವಾಚಾರ್ಯರಿಂದ ರಚಿತವಾದ ಬ್ರಹ್ಮ

---

*ಅದ್ವೈತಸಿದ್ಧಿ – ಸತ್ತಾತ್ರೈವಿಧ್ಯೋಪಪತ್ತಿಪ್ರಕರಣಂ ಪು. 184–92.

ಸೂತ್ರಭಾಷ್ಯದ ತತ್ತ್ವಾರ್ಥವೆಂದು ಒಂದೆಡೆಯಲ್ಲಿ ಬರೆದಿದ್ದಾರೆ. ಮತ್ತೊಂದೆಡೆಯಲ್ಲಿ " ಸ್ವತಂತ್ರ ಅಸ್ವತಂತ್ರ ಮತ್ತು ಅವುಗಳ ಭೇಧ ಇವುಗಳೆಲ್ಲವನ್ನೂ ಸಮಾನವಾದ ಸತ್ಯತ್ವವುಳ್ಳವೆಂದು ತಾತ್ಪರ್ಯ ಎಂದು ಹೇಳಿರುತ್ತಾರೆ.

The world is .... **less real** than Brahman. (P. 10)	" This work shows........... how the Brahman and the world are **equally real** " (P. 116)
	"It is as real as Brahman" (P. 175)
	"This means that the independent, the dependent and the distinction between the two are **equally real** " (P. 202)

ಇವುಗಳಿಗೆ ವಿರೋಧವು ಸ್ಫುಟವಾಗಿರುವುದರಿಂದ ವ್ಯಾಹತಿಯನ್ನು ವಿವರಿಸಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ.

ಇದೇ ಹತ್ತನೆಯ ಪುಟದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವ " The world is not **apart from** *Brahman.*" ಎಂಬ ವಾಕ್ಯದ ಅರ್ಥವನ್ನು ವಿಚಾರಿಸೋಣ. ಈ ವಾಕ್ಯಕ್ಕೆ ಬ್ರಹ್ಮ ಒಂದೇ ತತ್ತ್ವ, ತದತಿರಿಕ್ತವಾದ ಪ್ರಪಂಚವಿಲ್ಲ. ಎಂದು ಅರ್ಥ ಮಾಡಬಹುದು. ಈ ಅರ್ಥವು ಭೇದವನ್ನು ಮುಖ್ಯತತ್ತ್ವವೆಂದು ಸಾರುತ್ತಿರುವ ಶ್ರೀ ಮಧ್ವಾಚಾರ್ಯರು ಮತ್ತು ಶ್ರೀ ರಾಮಾನುಜಾಚಾರ್ಯರು ಇವರುಗಳಿಗೆ ಸಮ್ಮತವಲ್ಲವೆಂಬುದು ಸುಪ್ರಸಿದ್ಧವು. ಆದುದರಿಂದ ಮತತ್ರಯಾಚಾರ್ಯರೂ ಈ ಪ್ರಮೇಯವನ್ನು ಒಪ್ಪುತ್ತಾರೆಂಬುದು ಅಪಸಿದ್ಧಾಂತವು.

ಒಂದು ವೇಳೆ ಉದಾಹೃತವಾಕ್ಯಕ್ಕೆ ಬ್ರಹ್ಮನನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಪ್ರಪಂಚವಿಲ್ಲ, ಎಂದರೆ ಬ್ರಹ್ಮನು ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲೆಲ್ಲಾ ವ್ಯಾಪಿಸಿ ಅಂತರ್ಯಾಮಿಯಾಗಿರುತ್ತಾನೆ ಎಂಬುದಾಗಿ ಅರ್ಥಮಾಡುವುದಾದರೆ ಆಗಲೂ ಮತತ್ರಯಾಚಾರ್ಯರಿಗೆ ಸಮ್ಮತವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಶ್ರೀ ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರು ಪ್ರಪಂಚವೆಂಬುದಾಗಿ ಒಂದು ನಿರುಪಾಧಿಕ ತತ್ತ್ವವನ್ನೊಪ್ಪಿ ಅದರಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮನು ಅಂತರ್ಯಾಮಿಯಾಗಿರುತ್ತಾನೆಂದು ಒಪ್ಪುವುದಿಲ್ಲ. ಈ ಪ್ರಕಾರವಾಗಿ ಆ ವಾಕ್ಯಕ್ಕೆ ಹೇಳಬಹುದಾದ ಯಾವ ಅರ್ಥವೂ ಮತತ್ರಯಾಚಾರ್ಯರಿಗೆ ಸಮ್ಮತವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಹೀಗೆ ಮತತ್ರಯಗಳಲ್ಲಿ ವಿವಾದಗ್ರಸ್ತಗಳಾದ ಪ್ರಮೇಯಗಳನ್ನೇ ಮತತ್ರಯಾಚಾರ್ಯರಿಗೆ ಸಮ್ಮತವಾದವುಗಳೆಂದು ಇವರು ಬರೆದಿರುವುದು ಹಾಸ್ಯಾಸ್ಪದವೇ ಸರಿ.

ಕೊನೆಯದಾಗಿ "From this point of view, we may describe all the three systems as *Brahmadvaita*" ಎಂಬ ವಾಕ್ಯದಿಂದ ದ್ವೈತ ಅದ್ವೈತ ಮತ್ತು ವಿಶಿಷ್ಟಾದ್ವೈತ ಈ ಮೂರು ವೇದಾಂತಗಳನ್ನೂ ಬ್ರಹ್ಮಾದ್ವೈತವೆಂದು ನಿರೂಪಿಸಬಹುದು ಎಂದು ಬರೆದಿರುತ್ತಾರೆ. ಇದರಲ್ಲಿ ದ್ವೈತ ವೇದಾಂತವನ್ನು ಬ್ರಹ್ಮಾದ್ವೈತವೆಂದು ವಿವರಿಸುವುದು ಸರಿಯಲ್ಲವೆಂಬ ಅಂಶವನ್ನು ಮಾತ್ರ ಇಲ್ಲಿ ನಿರೂಪಿಸಲಾಗುವುದು. ಶ್ರೀ ಮಧ್ವಾಚಾರ್ಯರು ದ್ವೈತವು ತಮಗೆ ಅಭಿಮತತತ್ವವು, ತಾವು ಭೇದವಾದಿಗಳು ಎಂದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಹೇಳಿರುತ್ತಾರೆಂಬ ಅಂಶವು ಹಿಂದೆಯೇ ನಿರೂಪಿತವಾಗಿದೆ. ಇದರಿಂದ ಅವರ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ದ್ವೈತ ಅಥವಾ ಭೇದಸಿದ್ಧಾಂತವೆಂದು ಕರೆಯುವುದು ಅವರಿಗೆ ಅಭಿಮತವೆಂದು ಸ್ಪಷ್ಟವಡುತ್ತದೆ. ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲದೆ ಬ್ರಹ್ಮಾದ್ವೈತವೆಂಬ ನಾಮಧೇಯದಿಂದ 'ಬ್ರಹ್ಮ ಒಂದೇ ತತ್ವವು, ಜಗತ್ತು ಮಿಥ್ಯೆ' ಎಂಬುದಾಗಿ ಪ್ರತೀತವಾಗುವ ಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕೆ ನೇರವಾಗಿ ವಿರುದ್ಧಾರ್ಥವನ್ನು ಕೊಡುವ 'ತತ್ವವಾದ' (ಜಗತ್ತು ಮಿಥ್ಯೆಯಲ್ಲ ವೆಂಬ ವಾದ) ಎಂಬ ಹೆಸರಿನಿಂದ ಅವರೇ ಕಂಠತಃ ತಮ್ಮ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಕರೆದಿರುತ್ತಾರೆ.* ಮತ್ತು ಶ್ರೀಮಧ್ವಾಚಾರ್ಯರ ಸಾಕ್ಷಾಚ್ಛಿಷ್ಯರಾದ ಪದ್ಮನಾಭತೀರ್ಥರು ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು 'ದ್ವೈತ'ವೆಂದು ಘೋಷಿಸಿದ್ದಾರೆ.§ ಶ್ರೀಮಧ್ವಾಚಾರ್ಯರ ಅನುಯಾಯಿಗಳಾಗಿ ಅವರ ಸಿದ್ಧಾಂತಪ್ರಚಾರಕರೆಂದು ಇದುವರೆಗೆ ಪ್ರಸಿದ್ಧರಾಗಿರುವ ಶ್ರೀ ಟೀಕಾಚಾರ್ಯರೇ ಮುಂತಾದ ಮಹನೀಯರೆಲ್ಲರೂ ಮತ್ತು ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಸಂದರ್ಭಾನುಸಾರ ಅನುವಾದ ಮಾಡಿರುವ ಇತರ ಮತೀಯ ಮಹನೀಯರೂ ಸಹ ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕೆ ದ್ವೈತವಾದ, ತತ್ವವಾದ, ಇತ್ಯಾದಿ ಸ್ಪಷ್ಟವಾದ ನಾಮಧೇಯಗಳನ್ನೇ ಕೊಟ್ಟಿರುತ್ತಾರೆ. ಹೀಗಿರುವಾಗ ಇದುವರೆಗೆ ಯಾವ ಮಹನೀಯರೂ ವ್ಯವಹರಿಸದಿರುವ ಮತ್ತು ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತತತ್ವಕ್ಕೆ ಸಲ್ಲದ ಶ್ರವಣ ಮಾತ್ರದಿಂದ ವಿರುದ್ಧ ಪ್ರತೀತಿಯನ್ನುಂಟುಮಾಡುವ 'ಬ್ರಹ್ಮಾದ್ವೈತ' ಎಂಬ ಇವರು ಕಲ್ಪಿಸಿರುವ ನಾಮಧೇಯವು ಹೇಗೆ ಸರಿಯಾದೀತು? ಪ್ರಯೋಜನವಿಲ್ಲದೆ ಅಪೂರ್ವವಾದ ಹೆಸರನ್ನು ಹೇಳಿ ಅದರಿಂದುಂಟಾಗುವ ಅಪಪ್ರತೀತಿಯನ್ನು ನಿವಾರಿಸಲು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಮಾಡುವುದು 'ಪ್ರಕ್ಷಾಳನಾದ್ಧಿ ಪಂಕಸ್ಯ ದೂರಾದಸ್ಪರ್ಶನಂ ವರಂ' ಎಂಬ ನ್ಯಾಯಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಲ್ಲವೆ? ವಾಚಕರೇ ಊಹಿಸಬಹುದಾಗಿದೆ.

---

*" ಇತಿ ಸರ್ವಜ್ಞಮುನಿನಾ ಮಾಯಾವಾದತಮೋಽಖಿಲಂ ।
ನಿರಸ್ತಂ ತತ್ವವಾದೇನ ಸತಾಂ ಸಂಶಯನುತ್ತಯೇ ॥"
—ಮಾಯಾವಾದ ಖಂಡನ. ಉಪಾಂತ್ಯಶ್ಲೋಕ.

§ಇದಾನೀಂ ದ್ವೈತಪಕ್ಷ ಏವ ಜಿಜ್ಞಾಸಾ ಸಂಭವತೀತ್ಯುಕ್ತಾರ್ಥಮುಪಸಂಹರತಿ ಅತ ಇತಿ,
—ನ್ಯಾಯರತ್ನಾವಳೀ. ಪ. 4.

ಬ್ರಹ್ಮಾದ್ವೈತವೆಂಬುದು ಸಂಸ್ಕೃತಭಾಷೆಯ ಶಬ್ದವು. ಇದು ಬ್ರಹ್ಮ, ಅದ್ವೈತ ಎಂಬ ಎರಡು ಪದಗಳನ್ನೊಳಗೊಂಡ ಸಮಾಸಪದವು. ಇದರಲ್ಲಿ ಅದ್ವೈತಪದಕ್ಕೆ ಪ್ರಾಚೀನಾಚಾರ್ಯರು ಅವಯವಾರ್ಥಪರಿಶೀಲನೆಯಿಂದ ಅಭೇದ ಅಥವಾ ಅಭಿನ್ನವಸ್ತು ಎಂಬುದಾಗಿ ಎರಡು ಅರ್ಥಗಳು ಸ್ವಾರಸಿಕಗಳೆಂದು ನಿರೂಪಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಹೇಗೆಂದರೆ:—"ಅತ್ರ ದ್ವಯೋರ್ಭಾವೋ ದ್ವಿತಾ (=ಭೇದ) ದ್ವಿತೈವ ದ್ವೈತಂ" ಅಥವಾ "ದ್ವಾಭ್ಯಾಂ (=ವಿರುದ್ಧಧರ್ಮಾಭ್ಯಾಂ) ಇತಂ ದ್ವೀತಂ; ತತ್ರ ಭವಂ ದ್ವೈತಂ (=ಪರಸ್ಪರ ವಿರುದ್ಧಗಳಾದ ಎರಡು ಧರ್ಮಗಳುಳ್ಳ ಎರಡು ವಸ್ತುಗಳ ಧರ್ಮ=ಭೇದ); ನ ದ್ವೈತಂ, ಅದ್ವೈತಂ (=ಅಭೇದಃ)" ಎಂಬ ವ್ಯುತ್ಪತ್ತಿಯಿಂದ ಅದ್ವೈತಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಅಭೇದ ಅಥವಾ ಐಕ್ಯ ಎಂದರ್ಥವಾಗುತ್ತದೆ. ಎರಡನೆಯದಾಗಿ 'ದ್ವಯೋರ್ಭಾವೋದ್ವಿತಾ (ಭೇದ), ದ್ವಿತಾಯಾ ಇದಂ ದ್ವೈತಂ (ಭೇದವುಳ್ಳ ವಸ್ತು) ನದ್ವೈತಂ ಅದ್ವೈತಂ (ಅಭಿನ್ನವಸ್ತು=ಒಂದೇವಸ್ತು)' ಎಂದರ್ಥವಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಪ್ರಕಾರವಾಗಿ ಅದ್ವೈತ ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಅದರ ಅವಯವಾರ್ಥಪರ್ಯಾಲೋಚನೆಯಿಂದ ಅಭೇದ ಅಥವಾ ಅಭಿನ್ನವಸ್ತು ಎಂಬುದಾಗಿ ಎರಡು ಅರ್ಥಗಳು ಸ್ವಾರಸಿಕವು. ಮೊದಲನೆಯಅರ್ಥವನ್ನು ಹೇಳಿದರೆ "ಬ್ರಹ್ಮಣೋ-ದ್ವೈತಂ" (ಬ್ರಹ್ಮನ ಅದ್ವೈತ) ಎಂಬುದಾಗಿ ಷಷ್ಠೀತತ್ಪುರುಷಸಮಾಸವನ್ನು ಆಶ್ರಯಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಬ್ರಹ್ಮನ ಅಭೇದ ಎಂದರ್ಥ. ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ಪ್ರತೀತವಾಗುವ ಬ್ರಹ್ಮಾಭೇದಕ್ಕೆ ಆಶ್ರಯವಾವುದು? ಎಂಬ ಆಶ್ರಯಾಕಾಂಕ್ಷೆಯನ್ನು ಪರಿಹರಿಸಲು ಪ್ರಪಂಚ ಅಥವಾ ಜೀವ ಎಂಬ ಯಾವುದಾದರೊಂದರ್ಥವನ್ನು ಆಶ್ರಯವೆಂದನುಸಂಧಾನಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಇದರಿಂದ ಒಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮಾದ್ವೈತವೆಂಬ ಪದಕ್ಕೆ ಬ್ರಹ್ಮಪ್ರಪಂಚಗಳ ಅಥವಾ ಬ್ರಹ್ಮಜೀವರುಗಳ ಅಭೇದ ಎಂದರ್ಥವಾಗುತ್ತದೆ. ಅದ್ವೈತಶಬ್ದದ ಎರಡನೆಯ ಅರ್ಥವನ್ನು ವಿವಕ್ಷಿಸುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ "ಬ್ರಹ್ಮ ಚ ತತ್ ಅದ್ವೈತಂಚ" ಎಂಬುದಾಗಿ ಕರ್ಮಧಾರಯ ಸಮಾಸವು ಸ್ವಾರಸಿಕವು. ಈ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮರೂಪವಾದ ಅಭಿನ್ನವಸ್ತು ಎಂದರ್ಥವಾಗುವುದರಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮ ಒಂದೇ ತತ್ತ್ವವೆಂಬ ಅಭಿಪ್ರಾಯವು ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ಅದ್ವೈತಪದದ ಅರ್ಥದ್ವೈವಿಧ್ಯಾನುಸಾರವಾಗಿ ಬ್ರಹ್ಮಾದ್ವೈತ ಪದಕ್ಕೆ ಬ್ರಹ್ಮಜೀವರುಗಳ ಅಭೇದ ಅಥವಾ ಬ್ರಹ್ಮ ಒಂದೇ ತತ್ತ್ವ ಎಂಬುದಾಗಿ ಎರಡು ಅರ್ಥಗಳು ವ್ಯುತ್ಪನ್ನರಿಗೆ ಸಹಜವಾಗಿ ಆಗುತ್ತವೆ. ಇವೆರಡೇ ಮುಖ್ಯಾರ್ಥಗಳು. ಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕೆ ಬ್ರಹ್ಮಾದ್ವೈತವೆಂದು ಹೆಸರಿಟ್ಟರೆ ಇಂತಹ ಅರ್ಥವನ್ನು ಬೋಧಿಸುವ ಸಿದ್ಧಾಂತವೆಂಬರ್ಥವೇ ಸ್ವಾರಸಿಕವಾಗಿ ತೋರುತ್ತದೆ. ಇಂತಹ ಅರ್ಥವು ದ್ವಿವಿಧತತ್ತ್ವವನ್ನು ಒಪ್ಪಿರುವ ದ್ವೈತಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಈ ಹೆಸರಿನಿಂದ ಅಪಪ್ರಚಾರವಾಗುತ್ತದೆಂಬುದರಲ್ಲಿ ಸಂಶಯವಿಲ್ಲ. ಮೇಲೆ ಉದಾಹರಿಸಿರುವ ಇವರ ಗ್ರಂಥದ ಹತ್ತನೆಯ ಪುಟದಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮಾದ್ವೈತವೆಂದು

ವಿವರಣೆ ಮಾಡಲು ಇವರು ಸೂಚಿಸಿರುವ ವಿವಕ್ಷಾವಿಶೇಷವು ನಾವು ಮೇಲೆ ಹೇಳಿರುವ ಅರ್ಥದ ವಿವರಣೆಯೆಂದೇ ಹೇಳುವುದಾದರೆ ಅದು ಅದ್ವೈತದಲ್ಲಿ ಪರ್ಯವಸನ್ನವಾಗುವುದರಿಂದ ಶ್ರೀಮದಾಚಾರ್ಯರಿಗೆ ಸಮ್ಮತವಲ್ಲವೆಂಬಂಶವನ್ನು ಹಿಂದೆಯೇ ವಿವರಿಸಿರುತ್ತೇವೆ. ಅರ್ಥಾನ್ತರವಿಷಯಕವೆಂದರೆ ಅದು ಶಬ್ದಕ್ಕನುಗುಣವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಆದುದರಿಂದ ದ್ವೈತಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಬ್ರಹ್ಮಾದ್ವೈತವೆಂದು ಕರೆಯುವುದು ಯುಕ್ತವಲ್ಲ.

ಹಾಗಾದರೆ ಮಾಂಡೂಕ್ಯೋಪನಿಷತ್ತಿನಲ್ಲಿಯ "ಅದ್ವೈತಂ ಪರಮಾರ್ಥತಃ" ಎಂಬ ವಾಕ್ಯದ ಅರ್ಥವನ್ನು ವಿವರಿಸುವಾಗ "ಪರಮಾರ್ಥಾಪೇಕ್ಷಯಾಽದ್ವೈತಂ ಸರ್ವಸ್ಮಾದುತ್ತಮೋಽರ್ಥಃ ಸ ಏಕ ಏವೇತ್ಯರ್ಥಃ" (ವಿಷ್ಣುತತ್ತ್ವವಿನಿರ್ಣಯ ಪ. 11.) "ಯದಿದಂ ಪರಮೇಶ್ವರಸ್ಯಾದ್ವೈತತ್ವಂ ಚ ವಿಶೇಷಣಮುಕ್ತಂ ನ ತದ್ದ್ವಿತೀಯವಸ್ತುರಾಹಿತ್ಯಾಭಿಪ್ರಾಯೇಣ ಕಿಂತು ಪರಮಾರ್ಥತಃ ಲ್ಯಬ್ಲೋಪನಿಮಿತ್ತಾ ಪಂಚಮೀ ಉತ್ತಮಮರ್ಥಮಭಿಪ್ರೇತ್ಯೇತಿ." (ನ್ಯಾಯಸುಧಾ ಪ. 223.) ಎಂಬುದಾಗಿ ಅದ್ವೈತಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಅರ್ಥಾನ್ತರವನ್ನು ಹೇಳಿದುದು ಹೇಗೆ ಸಮಂಜಸವಾದೀತು? ಎಂದು ಆಕ್ಷೇಪಿಸಬಹುದು. ಆದರೆ ಬ್ರಹ್ಮಾದ್ವೈತಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಸ್ವತಃ (ಶಬ್ದಾಂತರಾದಿ ಸಹಾಯವಿಲ್ಲದೆ) ವ್ಯುತ್ಪತ್ತಿಯಿಂದ ಲಭ್ಯವಾಗುವ ಅರ್ಥವನ್ನು ಮಾತ್ರ ಮೇಲೆ ವಿವರಿಸಲಾಗಿದೆ. ಮಾಂಡೂಕ್ಯೋಪನಿಷತ್ತಿನಲ್ಲಿಯ ಅದ್ವೈತ ಶಬ್ದಕ್ಕೂ ಸಹ ಉದಾಹೃತ ತತ್ತ್ವನಿರ್ಣಯ ಸುಧಾವಾಕ್ಯಗಳಿಂದ ಏಕ ಎಂಬ ಸ್ವಾರಸಿಕಾರ್ಥವನ್ನೇ ಹೇಳಿ ಅದ್ವೈತಶಬ್ದದ ಮುಂದಿರುವ 'ಪರಮಾರ್ಥತಃ' ಎಂಬ ಶಬ್ದದ ಸಹಾಯದಿಂದ 'ಸರ್ವೋತ್ತಮಪದಾರ್ಥವು ಒಂದೇ' ಎಂಬರ್ಥವನ್ನು ನಿರೂಪಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಅಲ್ಲಿ ಅದ್ವೈತಶಬ್ದದ ಸ್ವಾರಸಿಕಾರ್ಥವನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಬೇರೆ ಅರ್ಥವನ್ನು ಹೇಳಿಯೇ ಇಲ್ಲ. ಏಕ ಎಂಬ ಅದ್ವೈತ ಶಬ್ದಾರ್ಥವನ್ನೇ ಇಟ್ಟುಕೊಂಡು ಅದರ ಮುಂದಿನ 'ಪರಮಾರ್ಥತಃ' ಎಂಬ ಶಬ್ದಸಹಾಯದಿಂದ ಗಳಿತವಾದ 'ಉತ್ತಮಾರ್ಥ' ಎಂಬುದನ್ನು ಸೇರಿಸಿ ಪ್ರಕರಣಲಭ್ಯವಾದ ಅವಧಾರಣಾರ್ಥಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ವಿವರಿಸಿರುತ್ತಾರೆ. ಇವರು ಹೇಳಿರುವ ಅಪೂರ್ವಾರ್ಥವು ಬ್ರಹ್ಮಾದ್ವೈತಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಅವಯವಾರ್ಥವಲ್ಲ. ಅದು ಆ ಶಬ್ದಶ್ರವಣಮಾತ್ರದಿಂದ ಯಾರಿಗೂ ಸ್ವಾರಸಿಕವಾಗಿ ಪ್ರತೀತವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಹೀಗೆ ಅಪಪ್ರತೀತಿಯನ್ನುಂಟುಮಾಡುವ, ಬ್ರಹ್ಮಾದ್ವೈತವೆಂಬ ಶಬ್ದವನ್ನು ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕೆ ಸಂಜ್ಞೆಯನ್ನಾಗಿ ಕಲ್ಪಿಸುವುದು ಅಪಪ್ರಚಾರಕ್ಕವಕಾಶವನ್ನುಂಟುಮಾಡುತ್ತದೆ. ಸಂದರ್ಭಾನುಗುಣವಾಗಿ ಅದ್ವೈತಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಇನ್ನೂ ಅನೇಕ ಅರ್ಥಗಳೂ ಅಲ್ಲಲ್ಲಿ ಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿ ಉಕ್ತವಾಗಿಯೇ ಇವೆ. ಮಾಂಡೂಕ್ಯೋಪನಿಷದ್ಭಾಷ್ಯದಲ್ಲಿ ಅದ್ವೈತಶಬ್ದಕ್ಕೆ 'ಮಿಥ್ಯಾಜ್ಞಾನ ನಿವರ್ತಕ' ಮುಂತಾದ ಅರ್ಥಗಳು ಪ್ರಕರಣಾನುಗುಣವಾಗಿ ನಿರೂಪಿತವಾಗಿವೆ. ಆದಾಗ್ಯೂ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಪ್ರಕರಣಾದಿಗಳ ಸಹಕಾರವಿಲ್ಲದೆ ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿ ಪ್ರಯುಕ್ತವಾ

ಗುವ ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಸಹಜವಾದ ಅರ್ಥವಾಗುವುದೇ ಹೊರತು, ಮುಖ್ಯಾರ್ಥವು ಸಂಭವಿಸದಿರುವ ಕೆಲವೆಡೆಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಕರಣೋಚಿತವಾಗಿ ಮಾಡಿರುವ ಅರ್ಥಗಳು ಶ್ರೋತೃಗಳಿಗೆ ತೋರುವುದಿಲ್ಲ. ಆದುದರಿಂದ ಪ್ರಸಿದ್ಧಾರ್ಥವನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಇಂತಹ ವಿಶೇಷ ವಿವಕ್ಷೆಯಿಂದ ಒಟ್ಟು ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳಿಗೆ ನಾಮಕರಣ ಮಾಡುವುದು ಸರಿಯಲ್ಲ.

ಇವರ ಗ್ರಂಥದ ಪುಟ 240 ರಲ್ಲಿ* "*Ekamevadvitiyam Brahma*" ('ಏಕಮೇವಾದ್ವಿತೀಯಂ ಬ್ರಹ್ಮ') ಎಂಬ ಉಪನಿಷದ್ವಾಕ್ಯವನ್ನುದಾಹರಿಸಿ ಅದಕ್ಕೆ ದ್ವೈತವಿರುದ್ಧವಾಗಿ "ಬ್ರಹ್ಮನು ಒಬ್ಬನೇ ; ಮತ್ತೊಂದು ವಸ್ತುವಿಲ್ಲ" ಎಂಬುದಾಗಿ ಅರ್ಥವನ್ನು ಹೇಳಿ, ಈ ಅಭಿಪ್ರಾಯದಿಂದ ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಬ್ರಹ್ಮಾದ್ವೈತವೆಂದು ಕರೆಯಬಹುದು. ಆದರೆ ಅದೇ ನಾಮಧೇಯವನ್ನಿಟ್ಟುಕೊಂಡರೆ ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತದಲ್ಲಿ ವಿಶಿಷ್ಟಪ್ರಮೇಯವಾದ ಪ್ರಪಂಚವು ಮಿಥ್ಯೆಯಲ್ಲವೆಂಬಂಶವು ವ್ಯಕ್ತವಾಗವುದಿಲ್ಲ. ಈ ಅಂಶವನ್ನು ವ್ಯಕ್ತವಡಿಸುವುದಕ್ಕಾಗಿ ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ದ್ವೈತವೇದಾಂತವೆಂಬ ಹೆಸರಿನಿಂದ ಕರೆಯುವುದರಲ್ಲಿ ಔಚಿತ್ಯವುಂಟು. ಎಂದು ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ. ಇದಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ ಪೀಠಿಕಾಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕೆ ಬ್ರಹ್ಮಾದ್ವೈತವೆಂಬುದೇ ಉಚಿತನಾಮಧೇಯವು. ದ್ವೈತವೆಂಬನಾಮಧೇಯವು ಅಪಪ್ರತೀತಿಯನ್ನುಂಟುಮಾಡುತ್ತದೆ. ಇಂತಹ ಅವಪ್ರತೀತಿಯನ್ನು ಬ್ರಹ್ಮಾದ್ವೈತವೆಂಬ ನಾಮಕರಣವು ನಿವಾರಿಸುತ್ತದೆ ಎಂದು ಹೇಳಿರುವುದು ವ್ಯಾಹತ ಭಾಷಣವೆಂಬುದು ಸ್ಪಷ್ಟ. ಈ ವ್ಯಾಹತ ಭಾಷಣಗಳ ಬೆಲೆಯನ್ನು ವಾಚಕರು ತಿಳಿಯದಿರಲಾರರು.

"ಏಕಮೇವಾದ್ವಿತೀಯಂ ಬ್ರಹ್ಮ" ಎಂಬ ವಾಕ್ಯವು ಛಾಂದೋಗ್ಯೋಪನಿಷತ್ತಿನ ಆರನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿದೆ. ಇದಕ್ಕೆ ನಮ್ಮ ಭಾಷ್ಯಕಾರರು "ಏಕಮೇವಾದ್ವಿತೀಯಂ ಸ್ವಗತಭೇದವರ್ಜಿತಂ ಸಮಾನವರ್ಜಿತಂ ಚ" (ಛಾಂ-ಭಾ-ಅಧ್ಯಾ-6) ಎಂಬುದಾಗಿ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ಮಾಡಿ ಪ್ರಮಾಣಗಳಿಂದ ಅದನ್ನು ಸಮರ್ಥಿಸಿ ಇವರು ಹೇಳಿರುವ ಅರ್ಥವೇ ಮುಂತಾದ ಅರ್ಥಾಂತರಗಳನ್ನು ಸಪ್ರಮಾಣವಾಗಿ ಖಂಡಿಸಿರುತ್ತಾರೆ. ಆದಾಗ್ಯೂ ದ್ವೈತಭಾಷ್ಯಕಾರರಿಗೆ ವಿರುದ್ಧವಾದ ಮತ್ತು ಅಪ್ರಾಮಾಣಿಕ

---

*Cf. " Brahman is only one without the other (*Ekamevadvitiyam Brahma*) ' From this standpoint, this system may be called *Brahmadvaita*. But to retain this term alone does not bring out the distinguishing feature of this system, because inspite of this term, the truth that the world is not unreal or " *Mithya* " is not made clear. To imply the truth of these considerations there is propriety in calling this system Dvaita Vedanta".

ವಾದ ಅರ್ಥವನ್ನು ತಾವೇ ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಂಡು ಆ ಅಭಿಪ್ರಾಯದಿಂದ ಶ್ರೀಮದಾಚಾರ್ಯರ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಬ್ರಹ್ಮಾದ್ವೈತವೆಂದು ಕರೆಯಬಹುದು ಎಂದು ಇವರು ಬರೆದಿರುವುದು ನೈಜವಾದ ದ್ವೈತಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕೆ ಅಪಲಾಪ ಮತ್ತು ವಿರುದ್ಧಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಶ್ರೀಮದಾಚಾರ್ಯರ ಸಿದ್ಧಾಂತವೆಂದು ಹೇಳುವುದರಿಂದ ಅಪಪ್ರಚಾರ ಇವುಗಳನ್ನು ಪ್ರಕಾಶಪಡಿಸುತ್ತದೆ.

ಇದರಮುಂದೆ "This compound term" ಎಂಬುದಾಗಿ ಪ್ರಾರಂಭಿಸಿ, "ಈ ಸಮಾಸಪದವು ಪ್ರಪಂಚವು ಮಿಥ್ಯೆಯಲ್ಲವೆಂಬಂಶವನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಗೊಳಿಸುತ್ತದೆ." ("....It can never be unreal or *Mithya*") ಎಂದು ಬರೆದಿದ್ದಾರೆ. ಇದರ ಅವ್ಯವಹಿತಪೂರ್ವವಾಕ್ಯವು 'Dvaita Vedanta' ಎಂಬ ಸಮಾಸಪದದಿಂದ ಕೊನೆಗಂಡಿದೆ. ಅದರ ಮುಂದೆಯೇ ಇರುವ 'This compound term' ಎಂಬ ಶಬ್ದಕ್ಕೆ 'ದ್ವೈತವೇದಾಂತವೆಂಬ ಪದವು' ಎಂದು ಅರ್ಥವನ್ನು ಹೇಳುವುದು ವಾಕ್ಯಮರ್ಯಾದೆಯು. ಹಾಗೆಯೇ ಅರ್ಥವನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳಲು ಇವರ ಕೆಳಗಿನ ಟಿಪ್ಪಣಿಯು ಬಾಧಕವಾಗಿದೆ. ಈ ವಾಕ್ಯದ ಅಂತ್ಯದಲ್ಲಿ '1' ಎಂದು ಸಂಖ್ಯೆಯನ್ನು ಕೊಟ್ಟು ಟಿಪ್ಪಣಿಯನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿರುತ್ತಾರೆ. ಈ ಟಿಪ್ಪಣಿಯಲ್ಲಿ ಅಸಂಬದ್ಧವಾಗಿ ಎರಡುವಾಕ್ಯಗಳನ್ನುದಾಹರಿಸಿ "The central idea of these passages is that Brahman is *Advaita* but this does not imply the unreality of the world"— 'ಬ್ರಹ್ಮನು ಅದ್ವೈತವೆಂಬುದೇ ಈ ವಾಕ್ಯಗಳ ಮುಖ್ಯಾರ್ಥ. ಆದರೆ ಇದು ಪ್ರಪಂಚಮಿಥ್ಯಾತ್ವವನ್ನು ಸೂಚಿಸುವುದಿಲ್ಲ' ಎಂದು ಬರೆದಿರುತ್ತಾರೆ. ಇದರಿಂದ ಮೇಲಿನ "compound term" ಎಂಬ ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಬ್ರಹ್ಮಾದ್ವೈತಶಬ್ದವೆಂಬರ್ಥವನ್ನು ಹೇಳಬೇಕೆಂಬುದು ಇವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯವೆಂದು ತೋರುತ್ತದೆ. ಇದರಂತೆ 'this compound term' ಎಂಬ ಶಬ್ದದಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮಾದ್ವೈತಶಬ್ದವನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಂಡರೆ ಅದೇ ನಾಮಧೇಯದಿಂದಲೇ ಪ್ರಪಂಚವು ಮಿಥ್ಯೆಯಲ್ಲವೆಂಬಂಶವು ವ್ಯಕ್ತವಾಗುತ್ತದೆಂದು ಇವರು ಹೇಳಿದಂತಾಯಿತು. ಹೀಗೆ ಬ್ರಹ್ಮಾದ್ವೈತಶಬ್ದದಿಂದಲೇ ಪ್ರಪಂಚವು ಮಿಥ್ಯೆಯಲ್ಲ, ಸತ್ಯವೆಂದು ಸೂಚಿತವಾಗುವ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ 'ಬ್ರಹ್ಮಾದ್ವೈತಪದದಿಂದ ಪ್ರಪಂಚವು ಮಿಥ್ಯೆಯಲ್ಲವೆನ್ನುವುದು ವ್ಯಕ್ತವಾಗುವುದಿಲ್ಲ, ಅದನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸಲು ದ್ವೈತವೇದಾಂತವೆಂದು ಕರೆಯುವುದರಲ್ಲಿ ಔಚಿತ್ಯವುಂಟು' ಎಂದು ಹೇಳುವುದು ವ್ಯಾಹತವಲ್ಲವೆ? ಆದುದರಿಂದ ಪ್ರಕೃತಗ್ರಂಥಕಾರರಿಗೆ ದ್ವೈತ ಬ್ರಹ್ಮಾದ್ವೈತ ಎಂಬ ಪದಗಳ ಅರ್ಥವಿಷಯದಲ್ಲಿ ನಿರ್ಣಯವಿದ್ದಂತೆ ಕಾಣುವುದಿಲ್ಲ. ಹೀಗೆ ತಮಗೇ ನಿರ್ಣಯವಿಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ಪೂರ್ವೋತ್ತರ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ ಆ ಶಬ್ದಗಳನ್ನು ಪ್ರಯೋಗಿಸಿ ಗ್ರಂಥವನ್ನು ಬೆಳೆಸಿರುವುದು ಸಾಹಸಕಾರ್ಯವೇ ಸರಿ. 'ಅರ್ಥಂ

ಬುದ್ಧ್ವಾ ಶಬ್ದ ರಚನಾ' ಎಂಬ ನ್ಯಾಯಕ್ಕೆ ಇವರೇ ವ್ಯಭಿಚಾರಸ್ಥಾನವೆಂದು ಹೇಳಿದರೆ ಅತಿಶಯೋಕ್ತಿಯಾಗಲಾರದು.

ಶ್ರೀಮದಾಚಾರ್ಯರ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ದ್ವೈತವೇದಾಂತವೆಂದು ಕರೆಯುವುದೇ ಯುಕ್ತವು ; ಮತ್ತು ಸಂಪ್ರದಾಯಸಿದ್ಧವು. ಅದರಿಂದ ಯಾವ ಅಪಪ್ರತೀತಿಯೂ ಉಂಟಾಗುವುದಿಲ್ಲ; ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಮುಖ್ಯಪ್ರಮೇಯವೆಲ್ಲವೂ ಸೂಚಿತವಾಗುತ್ತದೆ ಎಂಬಂಶವನ್ನು ವಾಚಕರ ಅವಗಾಹನೆಗಾಗಿ ಇಲ್ಲಿ ವಿವರಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ.

ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಒಂದು ಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕೆ ನಾಮಕರಣಮಾಡಬೇಕಾದರೆ ಆ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಮುಖ್ಯತತ್ತ್ವವೆಲ್ಲವನ್ನೂ ಸಾಕ್ಷಾತ್ತಾಗಿ ಅಥವಾ ಪರಂಪರೆಯಿಂದಲಾದರೂ ಬೋಧಿಸುವ ಶಬ್ದವನ್ನೇ ಆರಿಸಬೇಕು. ಇದುವರೆಗೆ ಎಲ್ಲಾ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳ ನಾಮಧೇಯಗಳೂ ಈ ಅಭಿಪ್ರಾಯದಿಂದಲೇ ಆಯಾಯಾ ಸಿದ್ಧಾಂತಾನುಯಾಯಿಗಳಿಂದ ನಿಯಮಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿವೆ. ಆ ನಾಮಧೇಯಶ್ರವಣಮಾತ್ರದಿಂದ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ತತ್ತ್ವವು ವಿರುದ್ಧಪ್ರತೀತಿಯಿಲ್ಲದೆ ಸೂಚಿತವಾಗಲೇಬೇಕು. ಈ ನ್ಯಾಯವನ್ನನುಸರಿಸಿಯೇ ಪ್ರಾಚೀನಾಚಾರ್ಯರೆಲ್ಲರೂ ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ದ್ವೈತವೇದಾಂತವೆಂದು ವ್ಯವಹರಿಸಿರುತ್ತಾರೆ. ಈ ನಾಮಧೇಯವು ದ್ವೈತವೇದಾಂತದ ಮುಖ್ಯತತ್ತ್ವಗಳಲ್ಲಿ ಕೆಲವನ್ನು ಸಾಕ್ಷಾತ್ತಾಗಿಯೂ ಮತ್ತೆ ಕೆಲವನ್ನು ಆರ್ಥಿಕವಾಗಿಯೂ ಪ್ರಕಾಶಪಡಿಸುತ್ತದೆ. ವಿರುದ್ಧಾರ್ಥಪ್ರಾಪ್ತಿಗಕ್ಕೂ ಎಡೆಗೊಡುವುದಿಲ್ಲವೆಂಬುದು ಮುಂದಿನ ವಿವರಣೆಯಿಂದ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುತ್ತದೆ.

ಪಂಚಭೇದ, ಪ್ರಪಂಚಸತ್ಯತ್ವ, ತಾರತಮ್ಯ, ವಿಷ್ಣುಸರ್ವೋತ್ತಮತ್ವ ಮುಂತಾದುವುಗಳು ದ್ವೈತಸಿದ್ಧಾಂತದ ಮುಖ್ಯತತ್ತ್ವಗಳು. ದ್ವೈತಶಬ್ದವು "ದ್ವಯೋರ್ಭಾವೋ ದ್ವಿತಾ ; ತದೀಯೋವರ್ಗೋ ದ್ವೈತಂ...." ಎಂಬ ನ್ಯಾಯಸುಧೋಕ್ತವಾದ ವ್ಯುತ್ಪತ್ತಿಯಿಂದ ಭೇದಸಮೂಹ ಅರ್ಥಾತ್ ಪಂಚಭೇದವನ್ನು ಬೋಧಿಸುತ್ತದೆ. ಜೀವೇಶ್ವರಭೇದ, ಜಡೇಶ್ವರಭೇದ, ಜೀವಜಡಭೇದ, ಜೀವರುಗಳಿಗೆ ಪರಸ್ಪರಭೇದ, ಜಡಗಳಿಗೆ ಅನ್ಯೋನ್ಯಭೇದ ಎಂಬವುಗಳೇ ಪಂಚಭೇದಗಳು. ವಿರುದ್ಧ ಧರ್ಮವು ಭೇದಕ್ಕೆ ಸಮವ್ಯಾಪ್ತವು. ಎಂದರೆ ಭೇದ ಮತ್ತು ವಿರುದ್ಧ ಧರ್ಮಗಳು ಒಂದನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಮತ್ತೊಂದು ಇರುವುದಿಲ್ಲ; ಒಂದಿದ್ದೆಡೆಯಲ್ಲಿ ಮತ್ತೊಂದೂ ಇದ್ದೇ ಇರುತ್ತದೆ. ಎಂದು ತಾತ್ಪರ್ಯ. ಭೇದವು ವಿರುದ್ಧ ಧರ್ಮಕ್ಕೆ ಸಮವ್ಯಾಪ್ತವಾದುದರಿಂದ ದ್ವೈತಶಬ್ದಬೋಧಿತವಾದ ಭೇದವು ವಿರುದ್ಧ ಧರ್ಮವನ್ನು ಬಿಟ್ಟಿರಲಾರದು. ಉಕ್ತಪಂಚಭೇದಗಳು ಈ ನ್ಯಾಯದಿಂದ ಅವುಗಳ ಪ್ರತಿಯೋಗ್ಯನುಯೋಗಿಗಳಾದ ಜೀವ, ಈಶ್ವರ, ಜಡಗಳಲ್ಲಿ ವಿರುದ್ಧಧರ್ಮಗಳಿವೆಯೆಂಬಂಶವನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುತ್ತವೆ. ಹೀಗೆ ನಿರೂಪಿಸಲ್ಪಟ್ಟ ವಿರುದ್ಧಧರ್ಮಗಳು ಯಾವುವೆಂದು ವಿಮರ್ಶಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ಅನ್ವೇಷಣೆ ಮಾಡಿದರೆ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯಪಾರತಂತ್ರ್ಯಾದಿಗಳೆಂಬುದು ವ್ಯಕ್ತವಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ವಿಧವಾಗಿ ಭಗವಂತನು ಸ್ವತಂತ್ರನು,

ಸರ್ವಶಕ್ತನು ಎಂಬಂಶವು ಆರ್ಥಿಕವಾಗಿ ಸೂಚಿತವಾಗುವುದರಿಂದ ವಿಷ್ಣು ಸರ್ವೋತ್ತಮತ್ವವೂ ದ್ವೈತಶಬ್ದದಿಂದ ಪರಂಪರೆಯಾಗಿ ಬೋಧಿತವಾಗುತ್ತದೆ.

ಹೀಗೆ ಜೀವರುಗಳಿಗೆ ಪರಸ್ಪರವಾಗಿ, ಜಡಗಳಿಗೆ ಅನ್ಯೋನ್ಯವಾಗಿ, ಜೀವಜಡರುಗಳಿಗೆ, ಜೀವೇಶ್ವರರಿಗೆ, ಜಡೇಶ್ವರರುಗಳಿಗೆ ಭೇದವು ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಭೇದಸಮವ್ಯಾಪ್ತವಾದ ವಿರುದ್ಧಧರ್ಮಗಳಹೊರತು ಸಂಭವಿಸುವುದಿಲ್ಲವಾದಕಾರಣ ಅವುಗಳಲ್ಲಿಯೂ ವಿರುದ್ಧಧರ್ಮಗಳುಂಟೆಂದು ಅರ್ಥವಾಗುತ್ತದೆ. ಆ ವಿರುದ್ಧ ಧರ್ಮಗಳ ಸ್ವಭಾವವಿಮರ್ಶೆಯಿಂದ ಅದಕ್ಕಾಶ್ರಯವಾದ ಜೀವಾದಿಗಳಿಗೆ ಉತ್ಕರ್ಷಾಪಕರ್ಷಗಳು ತಿಳಿಯಬರುತ್ತವೆ. ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ವಿಮರ್ಶಕರಿಗೆ ದ್ವೈತಶಬ್ದದಿಂದ ವಿಷ್ಣುಸರ್ವೋತ್ತಮತ್ವವೂ ತಾರತಮ್ಯವೂ ಆರ್ಥಿಕವಾಗಿ ಬೋಧಿತವಾಗುತ್ತವೆ.

ಭೇದವೆಂಬುದು ಪ್ರತಿಯೋಗ್ಯನುಯೋಗಿಗಳೆಂಬ ಎರಡು ಪದಾರ್ಥಗಳು ಇದ್ದ ಹೊರತು ಸಂಭವಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಆದುದರಿಂದ ಪಂಚಭೇದಗಳಿಗೆ ಪ್ರತಿಯೋಗ್ಯನುಯೋಗಿಗಳಾಗಿ ಈಶ್ವರ, ಜೀವ, ಜಡ ಎಂಬ ಮೂರು ಪದಾರ್ಥಗಳನ್ನು ಅವಶ್ಯವಾಗಿ ಒಪ್ಪಬೇಕು. ಈ ಮೂರು ಪದಾರ್ಥಗಳೇ ಸತ್ಯವಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಭೇದನಿರೂಪಣೆಯೇ ಅಶಕ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ಜೀವಜಡಾತ್ಮಕವಾದ ಈ ಪ್ರಪಂಚವು ಸತ್ಯವೆಂದು ದ್ವೈತಶಬ್ದದಿಂದ ಆರ್ಥಿಕವಾಗಿ ಬೋಧಿತವಾಗುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆಯೇ ವಿಮರ್ಶೆಮಾಡಿದರೆ ಇನ್ನೂ ಅನೇಕ ತತ್ವಗಳು ದ್ವೈತಶಬ್ದದಿಂದ ಹೊರಬೀಳುತ್ತವೆ.

ಈ ಪ್ರಕಾರ ದ್ವೈತಸಿದ್ಧಾಂತ ಮುಖ್ಯತತ್ವಗಳಾದ ಅನೇಕ ಪ್ರಮೇಯಗಳನ್ನು ದ್ವೈತಶಬ್ದವು ಸಾಕ್ಷಾತ್ತಾಗಿ, ಇಲ್ಲವೆ ಪರಂಪರೆಯಾಗಿ ಬೋಧಿಸುವುದರಿಂದ ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕೆ ಇದಕ್ಕಿಂತ ಅನುರೂಪವಾದ ನಾಮಧೇಯವು ಮತ್ತೊಂದಿಲ್ಲವೆಂಬ ಭಾವನೆಯಿಂದಲೇ ಪ್ರಾಚೀನಾಚಾರ್ಯರು ಮತ್ತು ಮತಾಂತರದ ಅನುವಾದಕರು ಐಕಕಂಠ್ಯದಿಂದ ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ದ್ವೈತವೇದಾಂತವೆಂಬ ನಾಮಧೇಯದಿಂದಲೇ ವ್ಯವಹರಿಸಿರುತ್ತಾರೆ. ಈ ಹೆಸರಿನಿಂದ ಯಾವವಿಧವಾದ ಅಪಪ್ರತೀತಿಯೂ ಉಂಟಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ದ್ವೈತವೇದಾಂತವೆಂಬುದೇ ಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕೆ ಉಚಿತನಾಮಧೇಯವೆಂಬುದರಲ್ಲಿ ಸಂಶಯವಿಲ್ಲ. ಈ ಗ್ರಂಥಕಾರರು ದ್ವೈತಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಹೇಳಿರುವ ಅಪಪ್ರತೀತಿಜನಕತ್ವಾಪವಾದವು ಇವರು ನೂತನವಾಗಿ ಕಲ್ಪಿಸಿರುವ ಬ್ರಹ್ಮಾದ್ವೈತವೆಂಬ ನಾಮಧೇಯಕ್ಕೇ ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಸಲ್ಲುತ್ತದೆ.

ಅದ್ವೈತಶಬ್ದಕ್ಕೆ ನ್ಯಾಯಸುಧಾಗ್ರಂಥ (3-3-29) ರಲ್ಲಿ (ಪತ್ರ 544/98) "ಏಕಂ" ಎಂಬರ್ಥವನ್ನು ಹೇಳಿ ಅಲ್ಲಿ ಪ್ರಸಕ್ತವಾದ ವಿಜ್ಞಾನಾದ್ವೈತಶಬ್ದಕ್ಕೆ ವಿಜ್ಞಾನವೊಂದೇ ತತ್ವ ಎಂಬರ್ಥವನ್ನು ಹೇಳಿರುವಂತೆ ಬ್ರಹ್ಮಾದ್ವೈತಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಬ್ರಹ್ಮವೊಂದೇ ತತ್ವ ; ತದರಿಕ್ತವಾದ ತತ್ವವಿಲ್ಲವೆಂಬ ವಿರುದ್ಧಾರ್ಥವೇ ಪ್ರಾಸಂಗಿಕವಾಗಿ ಆಗುವುದರಿಂದ ದ್ವೈತದ ಮೂಲತತ್ವವಾದ ಭೇದಾದಿಗಳನ್ನು ಮರೆಮಾಚಿ

ಅದ್ವೈತತತ್ವವಾದ ಏಕತ್ವವನ್ನೇ ಲೋಕಕ್ಕೆ ಸಾರಿದಂತಾಗುವುದಿಲ್ಲವೆ? ಇದು ಅಪ ಪ್ರತೀತಿ ಜನಕವೋ ದ್ವೈತಶಬ್ದಾರ್ಥವು ಅಪಪ್ರತೀತಿ ಜನಕವೋ ವಾಚಕರೇ ವಿಚಾರಿಸಲಿ.

ಇವರು "From the standpoint" ಎಂಬ ಶಬ್ದವನ್ನು ಬ್ರಹ್ಮಾಸ್ತ್ರವೆಂದು ತಿಳಿದು ಅದರಿಂದ ತಮ್ಮ ಮನೋಗತವನ್ನೆಲ್ಲಾ ಸಾಧಿಸಲು ಈ ಗ್ರಂಥದ ಎಲ್ಲಾ ಭಾಗಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಹೇರಳವಾಗಿ ಇದನ್ನು ಪ್ರಯೋಗಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಇದಕ್ಕೆ ವಿವಕ್ಷಾವಿಶೇಷವೆಂದು ಅರ್ಥಮಾಡಬಹುದು. ಅಯ್ಯೋ ಪಾಪ! ಇವರ ವಿವಕ್ಷೆಗೆ ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ ಅಷ್ಟು ಬೆಲೆಯು ಬರುತ್ತದೆಂದು ತಿಳಿದರಲ್ಲಾ! ಬ್ರಹ್ಮನ ವಿವಕ್ಷೆಯಿಂದ ಮೂರು ವೇದಾಂತಗಳನ್ನೂ ಅದ್ವೈತವೆಂದು ಕರೆಯಬಹುದು; ಪ್ರಪಂಚದ ವಿವಕ್ಷೆಯಿಂದ ಅವುಗಳನ್ನು ದ್ವೈತವೆಂತಲೂ ಕರೆಯಬಹುದು ಎಂದು 13 ನೆಯ ಪುಟದಲ್ಲಿ ಬರೆದಿದ್ದಾರೆ. ಇದು ನಿರರ್ಥಕವಾದ ವಾಗಾಡಂಬರವು 'From the standpoint' ಎನ್ನುವುದರಿಂದ ಇವರು ಏನೋ ವಿಶೇಷವನ್ನು ಹೇಳಿರುವಂತೆ ಭಾವಿಸಿರಬಹುದು. ಆದರೆ ಯಾವ ವಿಶೇಷವೂ ವಾಚಕರಿಗೆ ತೋರುವುದಿಲ್ಲ. ಈ ವಿವಕ್ಷಾವಿಶೇಷದಿಂದ ನಾಮಕರಣಮಾಡುವುದು ಅರ್ಥಕ್ರಿಯಾಕಾರಿಯಾಪರಿ ಅನೇಕ ಅನರ್ಥಗಳಿಗೆ ಎಡೆಗೊಟ್ಟಂತಾಗುವುದಿಲ್ಲವೇ?

ಹತ್ತನೆಯ ಪುಟದಲ್ಲಿ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳ ('philosophy') ನಾಮಧೇಯವನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವಾಗ ಆಯಾಯಾಸಿದ್ಧಾಂತಗಳಿಗನುಗುಣವಾದ ಬ್ರಹ್ಮಪ್ರಪಂಚಗಳ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ವಿವರಿಸುವ ರೀತಿಯನ್ನನುಸರಿಸಬೇಕು' ಎಂಬುದಾಗಿ ಇವರೇ ಬರೆದಿರುತ್ತಾರೆ. ಈಗ ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾಗಿರುವ ನಾಮಧೇಯಗಳ ವಿಚಾರದಲ್ಲಿ ಈ ಉದ್ದೇಶವನ್ನು ಆವಶ್ಯಕವೆಂದು ಸೂಚಿಸಿದಮೇಲೆ ನಾವು ಹೊಸದಾಗಿ ಕಲ್ಪಿಸುವ ನಾಮಧೇಯಗಳೂ ಈ ಉದ್ದೇಶಕ್ಕನುಗುಣವಾಗಿರಬೇಕೆಂದು ಬೇರೆ ಹೇಳಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಸಂಬಂಧವು ಯಾವುದರದು? ಎಲ್ಲಿದೆ? ಎಂಬಂಶವನ್ನು ಎಂದರೆ ಸಂಬಂಧಪ್ರತಿಯೋಗ್ಯನುಯೋಗಿಪದಾರ್ಥಗಳನ್ನು ತಿಳಿದ ಹೊರತು ಅದನ್ನು ನಿರೂಪಿಸಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಆದುದರಿಂದ ಸಂಬಂಧನಿರೂಪಣೆಗೆ ಸಂಬಂಧಿದ್ವಯಜ್ಞಾನವು ಅತ್ಯವಶ್ಯಕವು. ಒಂದೊಂದೇ ಪದಾರ್ಥದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ವಿವರಿಸುವುದಶಕ್ಯವೆಂಬುದು ಪದಾರ್ಥವೇತ್ತೃಗಳಿಗೆ ಸ್ಪಷ್ಟವು. ಹೀಗಿರುವಾಗ ಹದಿಮೂರನೆಯ ಪುಟದಲ್ಲಿ "From the standpoint of Brahman · ·from the standpoint of the world" ಎಂಬುದಾಗಿ ಒಂದೊಂದೇ ಪದಾರ್ಥವನ್ನು ಗುರಿಯಾಗಿಟ್ಟು ಮೂರು 'philosophy' ಗಳನ್ನೂ ಅದ್ವೈತವೆಂತಲೂ, ದ್ವೈತವೆಂತಲೂ ಕರೆಯಬಹುದೆಂದು ಬರೆದಿದ್ದಾರೆ. ಹತ್ತನೆಯ ಪುಟದಲ್ಲಿ ತಾವೇ ಹೇಳಿರುವ ನಾಮಧೇಯ ನಿರ್ಮಾಣದ ಉದ್ದೇಶಕ್ಕೆ

ಇದು ವಿರುದ್ಧವಾಗುವುದಿಲ್ಲವೆ? ಒಂದೇ ಪದಾರ್ಥವನ್ನು ಗುರಿಯಾಗಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಸಂಬಂಧವನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುವ ಬಗೆ ಹೇಗೆ? ಸಂಬಂಧಜ್ಞಾನವು ಸಂಬಂಧಿದ್ವಯಜ್ಞಾನಸಾಪೇಕ್ಷವೆಂಬ ದಾರ್ಶನಿಕನೀತಿಯನ್ನು ಇವರು ಕೇಳಿಬಲ್ಲರೇ? ಪ್ರಸಿದ್ಧ ನಾಮಧೇಯಗಳಿಗೆ ತಾವೇ ಒಂದು ಉದ್ದೇಶವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಿ ಒಂದೆರಡು ಪುಟಗಳ ಮುಂದೆ ಬರೆಯುವಾಗ ಅದನ್ನು ಉಲ್ಲಂಘಿಸುವುದು ಲೇಖಕರ ಸರಣಿಯೇ? ಇದು ವ್ಯಾಹತಭಾಷಣವಲ್ಲವೇ?

ಇವರು ಹೇಳಿರುವಂತೆ ಪ್ರಪಂಚ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಅದ್ವೈತ ವಿಶಿಷ್ಟಾದ್ವೈತ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳನ್ನು ದ್ವೈತವೆಂದು ಕರೆಯಲು ಆಯಾಯಾ ದರ್ಶನಾಭಿಜ್ಞರು ಸಮ್ಮತಿಸುವರೇ? ಸಮ್ಮತಿಸಲಾರರು. ಹಾಗೆ ಅವರ ಸಮ್ಮತಿಯಿದ್ದರೆ ಆ ದರ್ಶನಾನುಯಾಯಿಗಳಾದ ಮಹನೀಯರು ಯಾರಾದರೂ ಹಾಗೆ ಕರೆಯುತ್ತಿದ್ದರು. ಹಾಗೆ ಯಾರೂ ಕರೆದಿರುವುದು ಗೋಚರವಾಗಿಲ್ಲ. ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲದೆ ಇವರ ಗ್ರಂಥದ ವಿಮರ್ಶೆಯನ್ನು ಮಾಡಿರುವ ಮತಾಂತರದವರಾರೂ ಈ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ಅನುಮೋದಿಸಿಲ್ಲ; ಖಂಡಿಸಿಯೂ ಇದ್ದಾರೆ. ಆದುದರಿಂದ ಇವರು ನಾಮಧೇಯ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಮಾಡಿರುವ ವಿಚಾರವು ಕೇವಲ ಅನುಪಾದೇಯವೆಂಬುದು ಅವರ ಪೂರ್ವೋತ್ತರ ವಿರೋಧಾದಿಗಳಿಂದಲೂ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ.

ಅಷ್ಟು ಮಾತ್ರವಲ್ಲ, ಇವರು ಕಲ್ಪಿಸಿರುವ ಬ್ರಹ್ಮಾದ್ವೈತವೆಂಬ ನಾಮಧೇಯದಿಂದಲೂ, ತತ್ಸಮಾನಾರ್ಥಕಗಳಾದ ನಾಮಧೇಯಗಳಿಂದಲೂ, ಅದ್ವೈತಿಗಳು ತಮ್ಮ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಅನೇಕ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ಕರೆದಿರುತ್ತಾರೆ.* ದ್ವೈತಿಗಳೂ ಕೂಡ ಅದ್ವೈತವೇದಾಂತವನ್ನು ಬ್ರಹ್ಮಾದ್ವೈತ ಅದಕ್ಕೆ ಪರ್ಯಾಯವಾದ ಸದದ್ವೈತ ಎಂಬುದಾಗಿ ವ್ಯವಹರಿಸಿರುತ್ತಾರೆ.§ ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ಉಭಯ ಮತಾಚಾರ್ಯರಿಗೂ

---

* i "ಆತ್ಮಾದಿಶಬ್ದೈಶ್ಚ ಬ್ರಹ್ಮಣೋ ಲಕ್ಷ್ಯತ್ವೇ ನ ಕಶ್ಚಿದ್ವಿರೋಧ ಇತ್ಯುಕ್ತಂ; ತಸ್ಮಾದಾತ್ಮಾದ್ವೈತಮೇವ ಸಿಧ್ಯತಿ"—ಇಷ್ಟಸಿದ್ಧಿ P. 176. Gaekwar Oriental series.

ii "...ಸದದ್ವೈತಾವ್ಯಾಕೋಪಾತ್"—ತತ್ತ್ವಪ್ರದೀಪಿಕಾ=ಚಿತ್ಸುಖೀ.
P 41. N. S. Edn.

iii "....ಸಜಾತೀಯವಿಜಾತೀಯ ಸ್ವಗತನಾನಾತ್ವನಿಷೇಧಾದ್ಬ್ರಹ್ಮಾದ್ವೈತಮೇವ ಪರ್ಯವಸ್ಯೇದಿತಿ ..." P. 52. *Ibid.*

iv. "...ಬ್ರಹ್ಮಾದ್ವೈತಮಿತಿ ವ್ಯವಹಾರೋಪಪತ್ತೇಃ" ಗುರುಚಂದ್ರಿಕಾ.
Vol. I. P. 19[illegible]

§ i "..ಸದದ್ವೈತವಾದಿನಾಮನಿಷ್ಟಂ" ತತ್ತ್ವೋದ್ಯೋತಟೀಕಾ ಪ. 12.

ii "ವಿಮತೋ ಭೇದೋ ಮಿಥ್ಯಾ ಭೇದತ್ವಾಚ್ಚಂದ್ರಭೇದವದಿತಿ ಚೇನ್ನ. ಅತ್ರ ಸಾಧ್ಯಸ್ಯ ಸತ್ಯತ್ವೇ ಸದದ್ವೈತವಾದಿನೋಽಪಸಿದ್ಧಾಂತಾಪಾತಾತ್." —ವಾದರತ್ನಾವಳೀ—ಪತ್ರ 16.
(ಮೈಸೂರು ಗವರ್ನಮೆಂಟ್ ಓರಿಯಂಟಲ್ ಲೈಬ್ರೆರಿ C. 1473 ಲಿಖಿತಪುಸ್ತಕ)

ಅದ್ವೈತವೇದಾಂತದ ನಾಮಧೇಯವೆಂದು ಸಮ್ಮತವಾದ ಬ್ರಹ್ಮಾದ್ವೈತವೆಂಬ ಹೆಸರನ್ನು ದ್ವೈತವೇದಾಂತಕ್ಕೆ ಕಲ್ಪಿಸುವುದು ಅದ್ವೈತಾಚಾರ್ಯರಿಗೆ ಸಮ್ಮತವಲ್ಲ; ದ್ವೈತಾಚಾರ್ಯರಿಗೆ ವಿರುದ್ಧವು. ಅದ್ವೈತಿಗಳಿಂದ ವ್ಯವಹರಿಸಲ್ಪಟ್ಟ ದ್ವೈತಿಗಳಿಂದ ಅನುಮೋದಿತವಾದ ಬ್ರಹ್ಮಾದ್ವೈತವೆಂಬ ಅದ್ವೈತದ ನಾಮಧೇಯವನ್ನು ದ್ವೈತವೇದಾಂತಕ್ಕೆ ಇಡುವುದು ದ್ವೈತವನ್ನೂ ಅದ್ವೈತವೆಂದು ಕರೆದಂತಾಗುತ್ತದೆಂಬುದರಲ್ಲಿ ಸಂಶಯವಿಲ್ಲ. ಇದರಿಂದ ಅಪಪ್ರಚಾರವಾಗಿ ದ್ವೈತಾಚಾರ್ಯರ ದ್ರೋಹವು ಬೆನ್ನು ಹತ್ತುವುದಿಲ್ಲವೆ ?

ಪುಟ 12. “The position of Madhvacarya is this....it (the Universe) is not superimposed on *Brahman*. Even supposing that it is superimposed, it does not follow that it is *Mithya*. Unless it is real it cannot be superimposed.”

ಪುಟ 199. “The superimposition of a thing requires the reality of the same thing together with the reality of something else.” ಭಿನ್ನ ಸ್ಥಳಗಳಲ್ಲಿರುವ ಈ ವಾಕ್ಯಗಳಿಂದ ಅಧ್ಯಸ್ತ ಎಂದರೆ ಭ್ರಮದಲ್ಲಿ ವಿಶೇಷಣವಾಗುವ ವಸ್ತುವು ನಿಯತವಾಗಿ ಸತ್ಯವಾಗಿರಬೇಕೆಂದು ನಿರೂಪಿತವಾಗಿದೆ. ಇದು ದ್ವೈತಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವು. ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತದಲ್ಲಿ ಭ್ರಮವಿಷಯವಾದ ವಸ್ತು ಪ್ರಾಯಿಕವಾಗಿ ಅತ್ಯಂತಾಸತ್ತು* ಎಂಬುದಾಗಿ ನಿರೂಪಿಸಿರುತ್ತಾರೆ. ಆದುದರಿಂದ ಇವರು ಹೇಳಿರುವುದು ಕೇವಲ ಅಪಸಿದ್ಧಾಂತವು.

ಪುಟ 114 “Madhvacarya····was born in a village called Sivarupya near Udupi” ‘ಮಧ್ವಾಚಾರ್ಯರು ಉಡುಪಿಗೆ ಸಮೀಪದಲ್ಲಿ

---

iii “ಜೀವಬ್ರಹ್ಮಣೋರೈಕ್ಯಂ ತಥ್ಯಂ ಮಿಥ್ಯಾ ವಾ? ಆದ್ಯೇಽಪಿ ಬ್ರಹ್ಮಣೋ ಭಿನ್ನಸ್ಯ ಭಿನ್ನಂ ವಾ? ನಾದ್ಯಃ. ಸದದ್ವೈತಮತಭಂಗಪ್ರಸಂಗಾತ್” —ಅದೇ ಗ್ರಂಥ–ಪತ್ರ 32.

iv “ಮಿಥ್ಯಾತ್ವಂ ಯಸ್ಯಬಾಧ್ಯಂ ಸ್ಯಾತ್ಸದದ್ವೈತಮತಕ್ಷತಿಃ ।” —ನ್ಯಾಯಾಮೃತ ಪ. 48.

v “ಪಾರಮಾರ್ಥಿಕತ್ವಸ್ಯ ತತ್ವತಃ ಸತ್ವೇಽಪಿ ನಾದ್ವೈತಹಾನಿಃ ತಸ್ಯ ಬ್ರಹ್ಮಸ್ವರೂಪತ್ವೇನ ಬ್ರಹ್ಮಾದ್ವೈತಾವಿರೋಧಿತ್ವಾತ್” —ನ್ಯಾಯಾಮೃತ ಶ್ರೀನಿವಾಸತೀರ್ಥೀಯ ಪ. 38

vi “ಪಾರಮಾರ್ಥಿಕತ್ವಸ್ಯ ತತ್ವತಃ ಸತ್ವೇಽಪಿ ನಾದ್ವೈತಹಾನಿಃ ತಸ್ಯ ಬ್ರಹ್ಮಸ್ವರೂಪತ್ವೇನ ಬ್ರಹ್ಮಣ ಇವ ಬ್ರಹ್ಮಾದ್ವೈತಾವಿರೋಧಿತ್ವಾತ್” —ನ್ಯಾಯಾಮೃತತರಂಗಿಣೀ ಪ. 21.

* i. “ಶುಕ್ತಿರೇವಾತ್ಯಂತಾಸದ್ರಜತಾತ್ಮನಾಪ್ರತಿಭಾತೀತ್ಯಾಚಾರ್ಯಾಃ” ಪ್ರಮಾಣಪದ್ಧತಿ–ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಪರಿಚ್ಛೇದ.

ii ನ್ಯಾಯಸುಧಾ–ಅನ್ಯಥಾಖ್ಯಾತಿವಾದ 1–1–1.

ರುವ ಶಿವರೂಪ್ಯವೆಂಬ ಗ್ರಾಮದಲ್ಲಿ ಉದ್ಭವಿಸಿದರು’ ಎಂದು ಹೇಳಿರುತ್ತಾರೆ. ಇದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಶಾಸ್ತ್ರತತ್ವವು ಅತ್ಯಂತ ಗಹನವಾದುದರಿಂದಲೂ ಗಂಭೀರವಾದ ಪ್ರೌಢ ಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿ ನಿರೂಪಿತವಾಗಿರುವುದರಿಂದಲೂ ಅವನ್ನು ಸರಿಯಾಗಿ ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುವುದು ಶ್ರಮಸಾಧ್ಯ. ಅಂತಹ ತತ್ವಗಳ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಒಂದುವೇಳೆ ಭ್ರಾಂತಿಯಿಂದ ವಿಪರೀತವಾಗಿ ಹೇಳುವ ಸಂದರ್ಭ ಒದಗಬಹುದು. ಸಾಧಾರಣವಾಗಿ ಚರಿತ್ರೆಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ವಿಷಯಗಳಲ್ಲಿ ಸ್ಪಷ್ಟವಾದ ಆಧಾರಗಳು ಇದ್ದಾಗ್ಯೂ ವಿಪರೀತವಾಗಿ ಪ್ರಚಾರಮಾಡುವುದು ಲೇಖಕರ ಅಜಾಗರೂಕತೆಯನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಗೊಳಿಸುವುದು. ಅಜಾಗರೂಕತೆಯು ಮಹಾದೋಷವು. ಅದರಿಂದ ವಿರುದ್ಧಪ್ರಚಾರವಾಗಿ ಅನರ್ಥಗಳಿಗೆ ಎಡೆಗೊಟ್ಟಂತಾಗುತ್ತದೆ. ಅಲ್ಲದೆ ಶ್ರೀ ಮಧ್ವಾಚಾರ್ಯರ ಜನ್ಮಸ್ಥಳವು ಉಡುಪಿಗೆ ಸಮೀಪದಲ್ಲಿರುವ ಪಾಜಕಕ್ಷೇತ್ರವೆಂಬುದು ಉಡುಪಿಯಾತ್ರೆಯನ್ನು ಮಾಡಿರುವ ಸ್ತ್ರೀಯರಿಗೂ ಸಹ ತಿಳಿದ ವಿಷಯವಾಗಿದೆ. ಅಷ್ಟು ಮಾತ್ರವಲ್ಲ; ಶ್ರೀಮದಾಚಾರ್ಯರ ಸಾಕ್ಷಾಚ್ಛಿಷ್ಯರಾದ ತ್ರಿವಿಕ್ರಮಪಂಡಿತಾಚಾರ್ಯರ ಮಕ್ಕಳು ನಾರಾಯಣಪಂಡಿತಾಚಾರ್ಯರಿಂದ ರಚಿತವಾದ **ಮಧ್ವವಿಜಯ**ವೆಂಬ ಗ್ರಂಥವೇ ಮಧ್ವಾಚಾರ್ಯರ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ತಿಳಿಯುವುದಕ್ಕೆ ಆಧಾರವು. ಈ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ಸ್ಫುಟವಾದ ಭಾಷೆಯಿಂದ ಉಡುಪಿಗೆ ಸಮೀಪದಲ್ಲಿರುವ ಪಾಜಕಕ್ಷೇತ್ರವೇ ಶ್ರೀ ಮಧ್ವಾಚಾರ್ಯರ ಜನ್ಮಕ್ಷೇತ್ರವೆಂದು ನಿರೂಪಿತವಾಗಿದೆ.* ಅದೇ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ಶಿವರೂಪ್ಯವೆಂಬ ಗ್ರಾಮವು ಆಚಾರ್ಯರ ತಂದೆಗಳಾದ ಮಧ್ಯಗೇಹಭಟ್ಟರ ಜನ್ಮಸ್ಥಳವೆಂದು ಉಕ್ತವಾಗಿದೆ.

P. 129. “They consider knowledge to appear in ‘I’ owing to the relation of ‘I’ to the *manas* and the body.” ಇದರಲ್ಲಿ ನ್ಯಾಯವೈಶೇಷಿಕದರ್ಶನದ ಜ್ಞಾನಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಹೇಳತೊಡಗಿ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಆತ್ಮಶರೀರ ಸಂಯೋಗವೂ ಕಾರಣವೆಂದು ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ. ಅದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಜ್ಞಾನವು ನಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಅನಿತ್ಯ ಎಂಬುದಾಗಿ ಎರಡು ವಿಧವು. ಈಶ್ವರಜ್ಞಾನವೇ ನಿತ್ಯವು. ಅದಕ್ಕೆ ಉತ್ಪತ್ತಿಯಿಲ್ಲವಾದುದರಿಂದ ಅದರ ಕಾರಣ ಪ್ರಸ್ತಾಪಕ್ಕೆ ಅವಕಾಶವೇ ಇಲ್ಲ. ಜೀವಾತ್ಮರ ಜ್ಞಾನವೇ ಅನಿತ್ಯಜ್ಞಾನವು. ಅದಕ್ಕೆ ಆತ್ಮನು ಸಮವಾಯಿಕಾರಣನು. ಆತ್ಮಮನಃಸಂಯೋಗವು ಅಸಮವಾಯಿ ಕಾರಣವು. ಕಾಲ, ಅದೃಷ್ಟ, ಈಶ್ವರ, ಮುಂತಾದವುಗಳು ನಾಧಾರಣ ಕಾರಣಗಳು ಎಂದು ನ್ಯಾಯವೈಶೇಷಿಕರು ಒಪ್ಪಿರುತ್ತಾರೆ. ಕೆಲವು ಪ್ರಾಚೀನನೈಯಾಯಿಕರು ಜನ್ಯಜ್ಞಾನಸಾಮಾನ್ಯಕ್ಕೆ ತ್ವಗಿಂದ್ರಿಯಮನಃಸಂಯೋಗವನ್ನು ಕಾರಣವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ.§ ಮತ್ತೆ

*ಶ್ರೀ ಮಧ್ವವಿಜಯ ಎರಡನೆಯ ಸರ್ಗ

§ “....ತ್ವಚೋ ಯೋಗೋ ಮನಸಾ ಜ್ಞಾನಕಾರಣಂ ।” —ಕಾರಿಕಾವಳೀ
ಕಾರಿಕಾ. 57 ಮತ್ತು ಅದರ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಭಾಗ ಸಿದ್ಧಾಂತಮುಕ್ತಾವಳೀ.

ಕೆಲವರು ಚರ್ಮಮನಃಸಂಯೋಗವು ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಕಾರಣವೆನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಇವೆಲ್ಲವೂ ಸರಿಯಲ್ಲವೆಂದು ಖಂಡಿಸಿ ನವೀನನೈಯಾಯಿಕರು ಆತ್ಮಮನಃಸಂಯೋಗವೇ ಜ್ಞಾನಸಾಮಾನ್ಯಕಾರಣವೆಂದು ಸಿದ್ಧಾಂತಿಸಿದ್ದಾರೆ.* ಶರೀರಾತ್ಮಸಂಯೋಗವು ಜ್ಞಾನಕಾರಣವೆಂದು ನೈಯಾಯಿಕರಲ್ಲಾರೂ ಒಪ್ಪುವುದಿಲ್ಲ. ಯಾವ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿಯೂ ಅದನ್ನು ಕಾರಣವೆಂದು ಹೇಳಿಯೂ ಇಲ್ಲ. ನ್ಯಾಯವೈಶೇಷಿಕರ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಪ್ರಕಾರ ಅದು ಕಾರಣವಾಗುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಆದುದರಿಂದ ಇವರು ಹೇಳಿರುವುದು ಅಪಸಿದ್ಧಾಂತವು.

P. 130-31 " In the waking state ... He (the individual) has the knowledge produced by the five external sensory organs. This knowledge has always the form, 'this is so and so,' 'This is called so and so."

ಇಲ್ಲಿ ಪಂಚಬಾಹ್ಯೇಂದ್ರಿಗಳಿಂದ ಉಂಟಾಗುವ ಜ್ಞಾನವೆಂದು ಉದಾಹರಿಸಿರುವ 'ಅಯಮೇತತ್ಪದವಾಚ್ಯಃ' ('This is called so and so') ಎಂಬುದು ಬಾಹ್ಯೇಂದ್ರಿಯಜನ್ಯಜ್ಞಾನವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಈ ಆಕಾರದ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ದಾರ್ಶನಿಕರು ಶಕ್ತಿಗ್ರಹವೆಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ. ಶಕ್ತಿಗ್ರಹವು ಉಪದೇಶ ಮುಂತಾದ ಅನೇಕ ಸಾಮಗ್ರಿಗಳಿಂದ ಉಂಟಾಗುತ್ತದೆಯೆಂದು ಉಕ್ತವಾಗಿದೆ.§ ಅದು ಬಾಹ್ಯೇಂದ್ರಿಯ ಜನ್ಯಜ್ಞಾನವೆಂದು ಯಾವ ದಾರ್ಶನಿಕರೂ ಒಪ್ಪುವುದಿಲ್ಲ. ಪ್ರಮಾಣ, ತಜ್ಜನ್ಯಜ್ಞಾನ ಇವುಗಳ ವಿವೇಚನವು ದರ್ಶನದಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾದ ಅಂಶವು. ಅದನ್ನೇ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ ನಿರೂಪಿಸಿದರೆ ದರ್ಶನಗಳ ನೆಲೆಯೇ ನಡಿಲಿದಂತಾಗುತ್ತದೆ. ಆದುದರಿಂದ ಇಂತಹ ಅಪಪ್ರಚಾರವು ಅತ್ಯಂತ ಹಾನಿಕರವು.

P. 131 "....anything that is the instrumental cause of knowledge is an *Indriya*." 'ಜ್ಞಾನಕರಣವು ಇಂದ್ರಿಯವೆನಿಸುವುದು.' ಎಂಬುದಾಗಿ ಇಂದ್ರಿಯಕ್ಕೆ ಲಕ್ಷಣವನ್ನು ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ. "ಸ್ವಸ್ವವಿಷಯದ್ರವಣಶಕ್ತಿಮತ್ವಂ" ಎಂದು ಇಂದ್ರಿಯಲಕ್ಷಣವು ಮಧ್ವಸಿದ್ಧಾಂತಸಾರ (ಇಂದ್ರಿಯ ಪ್ರಕರಣ) ದಲ್ಲಿ ಉಕ್ತವಾಗಿದೆ. ಇದೇ ಅಭಿಪ್ರಾಯವು ಭ್ಯಾಷ್ಯಾದಿಗಳಲ್ಲಿ ಹೇಳ

---

* " ಅತ್ರ ನವ್ಯಾಃ ...ವಿಜಾತೀಯಾತ್ಮಮನಸ್ಸಂಯೋಗಸ್ಯ ಹೇತುತ್ವೇನೈವ ತತ್ರತ್ರ್ಯಕ್ಷವಾರಣಾತ್.... ಇತಿ ವದಂತಿ | " —ದಿನಕರೀಯ. ಪು. 429-30. Sri Balamanorama series.

§ ನ್ಯಾಯಸುಧಾ ಜಿಜ್ಞಾಸಾಧಿಕರಣ

ii " ಇಯಂ ಮಾತಾ ಅಯಂ ಪಿತೇತ್ಯಾದಾವಂಗುಲಿಪ್ರಸಾರಣಾದಿಪೂರ್ವಕ ನಿರ್ದೇಶೇನೈವ ಹಿ ತಜ್ಞಾನಾತಿ | " —ವಿಷ್ಣುತತ್ತ್ವನಿರ್ಣಯ. ಪ. 2-3.

ಲ್ಪಟ್ಟಿದೆ.* ಇವರು ಹೇಳಿರುವಂತೆ ಜ್ಞಾನದ ಕರಣವು ಇಂದ್ರಿಯವೆಂದು ಅದರ ಲಕ್ಷಣವನ್ನು ದ್ವೈತವೇದಾಂತಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲೂ ಇತರ ದರ್ಶನಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಸಹ ಹೇಳಿಲ್ಲ. ಆ ಲಕ್ಷಣವು ಸರಿಯೂ ಅಲ್ಲ. ಜ್ಞಾನಕರಣವಾದುದು ಇಂದ್ರಿಯವೆಂದರೆ ಅನುಮಾನ, ಶಬ್ದ ಮುಂತಾದವುಗಳೂ ಸಹ ಜ್ಞಾನಕರಣಗಳಾದುದರಿಂದ ಅವುಗಳನ್ನೂ ಇಂದ್ರಿಯಗಳೆಂದು ಕರೆಯಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಅವುಗಳನ್ನು ಇಂದ್ರಿಯಗಳೆಂದು ಅಜ್ಞರೂ ಸಹ ಒಪ್ಪುವುದಿಲ್ಲ. ಇಂತಹ ಲಕ್ಷಣಗಳಿಗೆ ಅತಿವ್ಯಾಪ್ತಿಯೆಂಬ ದೋಷವು ಬರುತ್ತದೆಯಾದುದರಿಂದ ದುಷ್ಟವೆಂದು ದಾರ್ಶನಿಕರನೀತಿ.

P. 131. " They (Some Advaita thinkers) follow the *Nyaya-Vaisesika* thinkers and hold that an *indriya* is necessarily infinitesimal in size " 'ಪರಮಾಣುರೂಪವಾದುದೇ ಇಂದ್ರಿಯವು' ಎಂಬುದು ನ್ಯಾಯವೈಶೇಷಿಕರ ಸಿದ್ಧಾಂತವೆಂದು ಉಸಿರಿದ್ದಾರೆ. ಇದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ನ್ಯಾಯವೈಶೇಷಿಕಸಿದ್ಧಾಂತದಲ್ಲಿ ಮನಸ್ಸೆಂಬ ಒಂದು ಇಂದ್ರಿಯವನ್ನು ಮಾತ್ರ ಪರಮಾಣುರೂಪವೆಂತಲೂ† ಉಳಿದ ಪಂಚೇಂದ್ರಿಯಗಳನ್ನು ಪರಮಾಣುರೂಪವಲ್ಲವೆಂತಲೂ ನಿರೂಪಿಸಿರುತ್ತಾರೆ.§ ಅದಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ ಇಂದ್ರಿಯವೆಲ್ಲವೂ ಪರಮಾಣುರೂಪವಾಗಿಯೇ ಇರುತ್ತದೆಂದು ಇವರು ಹೇಳಿರುವುದು ಆ ಸಿದ್ಧಾಂತಪರಿಜ್ಞಾನವಿಲ್ಲದ ಮಾತು.

P. 127. " Knowledge is the property of a knower " ಎಂಬ ಶಿರೋನಾಮೆಯಿಂದ ಜ್ಞಾನವು ಚೇತನ ಧರ್ಮವೆಂದು ಉಕ್ತವಾಗಿದೆ. ಇದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ದ್ವೈತವೇದಾಂತದಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನವು ವೃತ್ತಿಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಸ್ವರೂಪಜ್ಞಾನವೆಂಬುದಾಗಿ ಎರಡು ವಿಧವೆಂದು ಒಪ್ಪಿರುತ್ತಾರೆ.‡ ಇದರಲ್ಲಿ ಎರಡನೆಯದು ಚೇತನಸ್ವರೂಪ. ಅದು ಚೇತನನಲ್ಲಿ ಆಶ್ರಯಿಸಿಕೊಂಡಿರತಕ್ಕುದಲ್ಲ. ಚೇತನನಲ್ಲಿ ಅಶ್ರಯಿಸಿಕೊಂಡಿರುವುದನ್ನು ಚೇತನಧರ್ಮವೆಂದು ಕರೆಯಬೇಕು. ಆದುದರಿಂದ ಅದನ್ನು ಚೇತನಧರ್ಮವೆಂದು ಹೇಳಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಈ ಅಂಶವು ಸ್ವರೂಪಜ್ಞಾನವೆಂಬ ಅದರ ನಾಮಧೇಯದಿಂದಲೇ ಸ್ಫುಟವಾಗುತ್ತದೆ. ಸ್ವರೂಪ

---

* " ವಿಷಯಪ್ರವಣಾತ್ತೇಷಾಮಿಂದ್ರಿಯತ್ವಮುದಾಹೃತಂ " ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರಭಾಷ್ಯ. ಅ–2. ಪಾ–4. ಸೂ. 18.

† " ತಚ್ಚ ..ಪರಮಾಣುರೂಪಂ ನಿತ್ಯಂಚ " —ತರ್ಕಸಂಗ್ರಹ. ದ್ರವ್ಯನಿರೂಪಣ.

§ ಕಾರಿಕಾವಳೀ — ಕಾ. 36–45. ಮತ್ತು ಅದರ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ.—ಸಿದ್ಧಾಂತಮುಕ್ತಾವಳೀ

‡ " ದ್ವಿವಿಧಂ ಖಲು ಜ್ಞಾನಮಂತಃಕರಣಪರಿಣಾಮರೂಪಂ ಸಾಕ್ಷಿರೂಪಂಚೇತಿ " —ನ್ಯಾಯಸುಧಾ ಅ. 3. ಪಾ. 4. ಪ. 134/590.

ಜ್ಞಾನವೆಂದರೆ ಚೇತನನಸ್ವರೂಪಭೂತವಾದ ಜ್ಞಾನವೆಂಬ ಅರ್ಥವು ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾಗಿದೆ. ಮೊದಲನೆಯದು ಅಂದರೆ ವೃತ್ತಿಜ್ಞಾನವು ಮನೋಧರ್ಮವು.* ಸ್ವೋಕ್ತಿಗೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ ವೃತ್ತಿಜ್ಞಾನವು ಮನೋಧರ್ಮವು; ಆತ್ಮಧರ್ಮವಲ್ಲ ಎಂಬುದಾಗಿ 15+ ನೇ ಪುಟದಲ್ಲಿ ಬರೆದಿರುತ್ತಾರೆ. ಈ ವ್ಯಾಹತೋಕ್ತಿಯಿಂದ ಇವರಿಗೆ ತತ್ತ್ವ

"Knowledgeis the property of a knower." P. 127.

"We have seen how the self is not the abode but manas." P. 154.

ನಿರ್ಣಯವಿಲ್ಲವೆಂಬುದು ವ್ಯಕ್ತವಾಗುತ್ತದೆ. ಇಂತಹ ಲೇಖನಗಳಿಂದ ಪ್ರಪಂಚಕ್ಕೆಲ್ಲಾ ಸಂಶಯವಿಪರ್ಯಗಳನ್ನು ಹರಡುವುದು ದರ್ಶನದ್ರೋಹವೆಂಬುದು ಸ್ಫುಟ.

ಮನಸ್ಸು (ಅಂತಃಕರಣವು) ಚೇತನನಿಂದ ಭಿನ್ನವಾದ ಜಡವಸ್ತುವು. ಅದರ ಧರ್ಮವಾದ ವೃತ್ತಿಜ್ಞಾನವನ್ನು ಚೇತನಧರ್ಮವೆಂದು ಹೇಳಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಈ ದ್ವಿವಿಧಜ್ಞಾನಗಳ ಹೊರತು ಬೇರೆ ಜ್ಞಾನಪ್ರಭೇದವು ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತದಲ್ಲಿ ಅಂಗೀಕೃತವಲ್ಲ. ಆದುದರಿಂದ ಯಾವ ಜ್ಞಾನವೂ ಚೇತನಧರ್ಮವೆಂದು ಹೇಳುವುದು ಯುಕ್ತವಲ್ಲ. "ಪ್ರಮಾಣಪದ್ಧತಿ" ಎಂಬ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ "ಪ್ರಮಾವಾನ್ ಪ್ರಮಾತಾ" ಎಂಬ ಉಕ್ತಿಯಿದೆ. ಇದರಿಂದ ವಿಮರ್ಶೆ ಮಾಡದಿರುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಪ್ರಮಾವಾನ್=ಯಥಾರ್ಥಜ್ಞಾನವುಳ್ಳವನು, ಪ್ರಮಾತೃವು (=ಚೇತನ) ಎಂಬುದಾಗಿ ಅರ್ಥವಾಗಬಹುದು. ಆದರೆ ಇದು ಸಿದ್ಧಾಂತಸಮ್ಮತವಲ್ಲ. ಆದುದರಿಂದಲೇ ಅದರ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವಾದ ಭಾವದೀಪದಲ್ಲಿ "ಪ್ರಮಾವಾನಿತಿ। ಪ್ರಮಾಯಾಃ ಮನೋಧರ್ಮತ್ವೇಽಪಿ ತತ್ಸ್ವಾಮಿತ್ವಾತ್ ಧನೀಗೋಮಾನಿತ್ಯಾದಿವತ್ ಪ್ರಮಾವಾನಿತ್ಯುಕ್ತಿರ್ಯುಕ್ತಾ" ಎಂದೂ, ಜನಾರ್ದನಭಟ್ಟೀಯದಲ್ಲಿ "ಪ್ರಮಾವಾನಿತಿ। ಸ್ವಾಮಿತ್ಯರ್ಥಃ" ಎಂದೂ, ಶ್ರೀನಿವಾಸತೀರ್ಥೀಯದಲ್ಲಿ "ಪ್ರಮಾವಾನಿತಿ। ಪ್ರಮಾಸ್ವಾಮಿತ್ಯರ್ಥಃ" ಎಂದೂ ಅರ್ಥವನ್ನು ಬರೆದಿರುತ್ತಾರೆ. ಇದರಿಂದ 'ಪ್ರಮಾವಾನ್' ಎಂಬ ಮೂಲಗ್ರಂಥದ ಪದಕ್ಕೆ 'ಪ್ರಮಾಸ್ವಾಮಿ' ಎಂದೇ ಅರ್ಥವೆಂಬುದು ಸಿದ್ಧಾಂತಾನುಗುಣವೆಂದು ವ್ಯಕ್ತವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದುದರಿಂದ ಎಲ್ಲಿಯಾದರೂ ಕೆಲವು ಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನವು ಚೇತನಧರ್ಮವೆಂದು ಹೇಳಿದ್ದಾಗ್ಯೂ ಅದಕ್ಕೆ ಜ್ಞಾನಪದದಿಂದ ವೃತ್ತಿಜ್ಞಾನವನ್ನು ಹೇಳುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಚೇತನಧರ್ಮವೆಂದರೆ ಚೇತನಸ್ವಾಮಿಕವೆಂತಲೂ ಸ್ವರೂಪಜ್ಞಾನವನ್ನು ಹೇಳುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಚೇತನಧರ್ಮಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಚೇತನಸ್ವರೂಪವೆಂತಲೂ ಅರ್ಥವನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕೆಂಬುದು ಸಿದ್ಧಾಂತವಿಮರ್ಶಕರಿಗೆ ಸ್ಪಷ್ಟವು. ಈ ಗ್ರಂಥಕರ್ತರ

*ವೃತ್ತಿಜ್ಞಾನಂ ಮನೋನಿಷ್ಠಮಿತಿ ಸಿದ್ಧಾಂತಃ। (ಪ್ರಮೇಯದೀಪಿಕಾ ಅಧ್ಯಾಯ 2. ಶ್ಲೋ. 13.)

"knowledge is the proporty of a knower" ಎಂಬ ವಾಕ್ಯಕ್ಕೆ ಉಕ್ತನ್ಯಾಯಾನುಸಾರವಾಗಿ ಏಕೆ ಅರ್ಥಮಾಡಬಾರದು? ಎಂದು ಕೇಳಬಹುದು. ಅವರು ಈ ವಾಕ್ಯವೊಂದನ್ನೇ ಬರೆದು ಅದರ ವಿವರಣೆಯನ್ನು ಕೊಡದಿದ್ದರೆ ಅವರಿಗೆ ಈ ತಾತ್ಪರ್ಯವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಲು ಅವಕಾಶವಿರುತ್ತಿದ್ದಿತು. ಅವರು ಈ ವಿಧವಾದ ಅವಕಾಶವನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿಲ್ಲ. ಇದರ ವಿವರಣೆಯನ್ನು ಕೊಡುವಾಗ ಈ ದ್ವಿವಿಧ ಜ್ಞಾನಗಳನ್ನು ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸದೆ 'ಜ್ಞಾನವು ಆತ್ಮಸ್ವರೂಪವಾಗುವುದಿಲ್ಲ' (If knowledge itself were the knower then it would not be of an object P. 127) ವೆಂದು ಯುಕ್ತ್ಯಾಭಾಸಗಳಿಂದ ಸಾಧಿಸಿ ಗ್ರಂಥವನ್ನು ಬೆಳೆಸಿರುತ್ತಾರೆ. ಆದುದರಿಂದ ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಪ್ರಮಾಣಪದ್ಧತಿ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನೋಕ್ತನ್ಯಾಯವನ್ನು ಅನುಸರಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಇದಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ ಪುಟ 134 ರಲ್ಲಿ "The knowledge that belongs to the very nature of the self" ಎಂಬ ವಾಕ್ಯದಿಂದ ಚೇತನಸ್ವರೂಪವಾದ ಜ್ಞಾನವೊಂದುಂಟೆಂದು, P. 198 ರಲ್ಲಿ "It (knowledge) is identical with Atman" 'ಜ್ಞಾನವು ಆತ್ಮನಿಂದ ಅಭಿನ್ನ' ಎಂದೂ ಹೇಳಿರುತ್ತಾರೆ. ಹೀಗೆ ಪೂರ್ವೋತ್ತರ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ ವ್ಯಾಹತ ಭಾಷಣಗಳು ಕಂಡುಬರುವುದರಿಂದ ಗ್ರಂಥಲೇಖಕರಿಗೆ ತತ್ತ್ವನಿರ್ಣಯವಿದ್ದಂತೆ ತೋರುವುದಿಲ್ಲ. ಇವರು 127 ನೇ ಪುಟದಲ್ಲಿ ಬರೆದಿರುವುದಕ್ಕೆ ಆಧಾರವಾಗಿ ಟಿಪ್ಪಣಿಯಲ್ಲಿ N. M. 370-86 ಎಂಬುದಾಗಿ ನ್ಯಾಯಾಮೃತ ಗ್ರಂಥಭಾಗವನ್ನು ಉದಾಹರಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಈ ಭಾಗಕ್ಕೆ "ಅಹಮರ್ಥಸ್ಯ ಅನಾತ್ಮತ್ವಭಂಗಃ" ಎಂದು ಹೆಸರು. ಇದರಲ್ಲಿ ಅದ್ವೈತಿಗಳಿಗೆ ಸಮ್ಮತವಾದ ಅಹಂ ಪ್ರತ್ಯಯದಲ್ಲಿ ಶುದ್ಧಚೈತನ್ಯಕ್ಕೆ ಭಾನವಿಲ್ಲನೆಂಬಂಶವನ್ನು ಖಂಡಿಸಿ ಭಾನವುಂಟೆಂದು ತಮ್ಮ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸಿರುತ್ತಾರೆ. ಇದರಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನವು ಆತ್ಮಧರ್ಮವೆಂದು ಇವರು ಹೇಳಿರುವುದಕ್ಕೆ ಆಧಾರವಾಗುವ ಅಂಶವಾವುದೂ ಕಂಡುಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ಸಲ್ಲದ ಆಧಾರಗಳನ್ನು ಹೇಳಿ ಅಪಸಿದ್ಧಾಂತಗಳನ್ನು ಹರಡುವುದು ಯುಕ್ತವಲ್ಲ.

P. 133. "It (the self) is *Saccidananda.* [thus the *Saccidananda* character of Brahman in Advaita is relegated to the world of the selves also in this system. Each self is a brahman. This is also the teaching of the Sruti "*Brahmani Jivassarvepi*" (All *Jivas* are brahmans.)]

ಜೀವರು ಸಚ್ಚಿದಾನಂದ ಸ್ವಭಾವವುಳ್ಳವರು. ಅದ್ವೈತಿಗಳು ಸಚ್ಚಿದಾನಂದ ಸ್ವಭಾವವನ್ನು ಬ್ರಹ್ಮನಿಗೆ ಮಾತ್ರ ಒಪ್ಪುತ್ತಾರೆ. ದ್ವೈತಿಗಳಾದರೋ ಎಲ್ಲಾ

ಜೀವರುಗಳಿಗೂ ಸಚ್ಚಿದಾನಂದ ಸ್ವಭಾವವನ್ನು ಒಪ್ಪುತ್ತಾರೆ. ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬ ಜೀವನೂ ಬ್ರಹ್ಮನು. "ಬ್ರಹ್ಮಾಣಿ ಜೀವಾಸ್ಸರ್ವೇಽಪಿ" (ಎಲ್ಲಾ ಜೀವರುಗಳೂ ಬ್ರಹ್ಮರು) ಎಂಬ ಶ್ರುತಿಯೂ ಇದೇ ಅರ್ಥವನ್ನೇ ತಿಳಿಸುತ್ತದೆ.' ಎಂದು ಉಕ್ತವಾಗಿದೆ. ಇದು ತಪ್ಪು.

ಬ್ರಹ್ಮನಂತೆ ಎಲ್ಲಾ ಜೀವರಿಗೂ ಸಚ್ಚಿದಾನಂದಸ್ವಭಾವವುಂಟೆಂಬುದು ದ್ವೈತಸಿದ್ಧಾಂತವಲ್ಲ. ದ್ವೈತದಲ್ಲಿ ಮುಕ್ತಿಯೋಗ್ಯ, ನಿತ್ಯಸಂಸಾರಿ, ತಮೋಯೋಗ್ಯ ಎಂಬುದಾಗಿ ತ್ರಿವಿಧಜೀವರುಗಳನ್ನೊಪ್ಪಿ ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಮುಕ್ತಿಯೋಗ್ಯರು ಜ್ಞಾನಾನಂದಸ್ವರೂಪರು, ನಿತ್ಯಸಂಸಾರಿಗಳು ಸುಖದುಃಖಮಿಶ್ರಸ್ವರೂಪರು, ತಮೋಯೋಗ್ಯರು ದುಃಖಾಜ್ಞಾನಾದಿಸ್ವರೂಪರು ಎಂದು ನಿರ್ಣಯಿಸಿರುತ್ತಾರೆ.* ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಪ್ರಕಾರ ನಿತ್ಯಸಂಸಾರಿ ಮತ್ತು ತಮೋಯೋಗ್ಯರು ಸಚ್ಚಿದಾನಂದರೆನ್ನುವುದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಆದುದರಿಂದ ಎಲ್ಲಾ ಜೀವರೂ ಸಚ್ಚಿದಾನಂದ ಸ್ವಭಾವವುಳ್ಳವರಾದ ಕಾರಣ ಬ್ರಹ್ಮರು ಎಂದು ಇವರು ಬರೆದಿರುವುದು ಅಪಸಿದ್ಧಾಂತವು. ಇದಕ್ಕೆ ಆಧಾರವಾಗಿ ಇವರು ಉದಾಹರಿಸಿರುವ ಶ್ರುತಿಯನ್ನು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಇವರ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ಕೊಟ್ಟಿಲ್ಲ. ಅದು ಹೀಗಿರುವುದು :—

'ಬ್ರಹ್ಮಾಣಿ ಜೀವಾಸ್ಸರ್ವೇಽಪಿ ಪರಬ್ರಹ್ಮಾಣಿ ಮುಕ್ತಿಗಾಃ ।
ಪ್ರಕೃತಿಃ ಪರಮಂ ಬ್ರಹ್ಮ ಪರಮಂ ಪುಂಪದಚ್ಯುತಃ' ॥

ಈ ವಾಕ್ಯವು ವಿಷ್ಣುತತ್ತ್ವವಿನಿರ್ಣಯಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ಉದಾಹೃತವಾಗಿದೆ. ಇದರ ಟೀಕೆಯಲ್ಲಿ "ಅಥವಾ ಆದ್ಯೋ ಬ್ರಹ್ಮಶಬ್ದಃ ಪರಮಾತ್ಮವಾಚೀ ದ್ವಿತೀಯೋ ಜೀವ

---

* "ತ್ರಿವಿಧಾ ಜೀವಸಂಘಾಸ್ತು ದೇವಮಾನುಷದಾನವಾಃ ।
ತತ್ರ ದೇವಾ ಮುಕ್ತಿಯೋಗ್ಯಾ ಮಾನುಷೇಷೂತ್ತಮಾಸ್ತಥಾ ॥87॥
ಮಧ್ಯಮಾ ಮಾನುಷಾ ಯೇ ತು ಸೃತಿಯೋಗ್ಯಾಸ್ಸದೈವ ಹಿ ।
ಅಧಮಾ ನಿರಯಾಯೈವ ದಾನವಾಸ್ತು ತಮೋಲಯಾಃ ॥88॥"
(ಮಹಾಭಾರತ ತಾತ್ಪರ್ಯನಿರ್ಣಯ ಅ. 1.)

ii "ತೇ ಚ ತ್ರಿವಿಧಾಃ ಮುಕ್ತಿಯೋಗ್ಯಾ ನಿತ್ಯಸಂಸಾರಿಣಸ್ತಮೋಯೋಗ್ಯಾಶ್ಚೇತಿ....ನಿತ್ಯಂ ಸುಖದುಃಖಮಿಶ್ರಾ ನಿತ್ಯಸಂಸಾರಿಣಃ.... (ಮಧ್ವಸಿದ್ಧಾಂತಸಾರ. ಪ. 31-32.)

iii "ಸ್ವಭಾವತಸ್ತ್ರಿಧಾ ಜೀವಾ ಉತ್ತಮಾಧಮಮಧ್ಯಮಾಃ....ಉತ್ತಮಾ ಮುಕ್ತಿಯೋಗ್ಯಾಸ್ತು ಸೃತಿಯೋಗ್ಯಾಸ್ತು ಮಧ್ಯಮಾಃ । ಅಪರೇಽಂಧತಮೋಯೋಗ್ಯಾಃ ಪ್ರಾಪ್ತಿಸ್ಸಾಧನಪೂರ್ತಿತಃ ॥
ಅತೋಽಧಮಾನಾಂ ಜೀವಾನಾಂ ಮಿಥ್ಯಾಜ್ಞಾನಾದಯೋಽಖಿಲಾಃ ।
ಸ್ವಾಭಾವಿಕಾ ಗುಣಾ ಜ್ಞೇಯಾ ಮಧ್ಯಮರ್ತ್ಯೇಷು ಮಿಶ್ರಿತಾಃ ॥
ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನಂ ವಿಷ್ಣುಭಕ್ತಿರಿತ್ಯಾದ್ಯಾ ದೇವತಾದಿಷು ॥"
(ಗೀತಾತಾತ್ಪರ್ಯನಿರ್ಣಯ. ಅ. 3.)

ವಾಚೀ. ಇತಿ ಶ್ರುತೇರರ್ಥಾಂತರಮಭಿಪ್ರೇತ್ಯ ತತ್ಸಮರ್ಥನಾರ್ಥಂ ಶ್ರುತ್ಯಂತರ ವಾಕ್ಯದ್ವಯಂ ಪುರಾಣವಾಕ್ಯಂ ಚೈಕಂ ಪಠತಿ ಬ್ರಹ್ಮಾಣೀತಿ." ಎಂಬುದಾಗಿ ಈ ಶ್ರುತಿವಾಕ್ಯಕ್ಕೆ ಅವತಾರಿಕೆಯಿದೆ. ಎಂದರೆ ಜೀವಬ್ರಹ್ಮರುಗಳಿಗೆ ಭೇದವೇ ತತ್ತ್ವವೆಂದು ಸಮರ್ಥಿಸಿ ಆಪಾತತಃ ಅಭೇದವನ್ನು ಬೋಧಿಸುತ್ತದೆಂದು ತೋರುವ ಶ್ರುತಿ ವಾಕ್ಯಗಳಿಗೆ ವಿಮರ್ಶಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ಅಭೇದವು ತಾತ್ಪರ್ಯಾರ್ಥವಲ್ಲವೆಂದು ನಿರೂಪಿಸುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ "ಬ್ರಹ್ಮವೇದ ಬ್ರಹ್ಮೈವ ಭವತಿ" ಎಂಬ ಶ್ರುತಿಗೆ ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನಿಯು 'ಬ್ರಹ್ಮೈವ ಭವತಿ' ಎಂದರೆ (ಬೃಂಹಿತ) ಸ್ವಯೋಗ್ಯತಾನುಸಾರ ಪೂರ್ಣನಾಗುತ್ತಾನೆ, ಪರಬ್ರಹ್ಮನಾಗುತ್ತಾನೆಂದರ್ಥವಲ್ಲ ಎಂಬುದಾಗಿ ಒಂದು ಅರ್ಥವನ್ನು ಹೇಳಿ, ಅಥವಾ ಮೊದಲನೆಯ ಬ್ರಹ್ಮಶಬ್ದವು ಪರಮಾತ್ಮವಾಚಕವು ಎರಡನೆಯದು ಜೀವವಾಚಕವು ಎಂಬ ಅಭಿಪ್ರಾಯದಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನಿಯಾದ ಜೀವನು ಸ್ವಕೀಯವಾದ ಜೀವಭಾವವನ್ನು ಬಿಡದೆ ಪರಮಾತ್ಮನ ಅನುಗ್ರಹದಿಂದ ಸದ್ಗತಿಯನ್ನು ಹೊಂದುತ್ತಾನೆ ಎಂಬ ಅರ್ಥವನ್ನು ನಿರೂಪಿಸಿ ಬ್ರಹ್ಮಶಬ್ದವು ಜೀವವಾಚಕವಾಗುತ್ತದೆಂಬ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಈ ವಾಕ್ಯವನ್ನು ಪ್ರಮಾಣವಾಗಿ ಉದಾಹರಿಸಿರುತ್ತಾರೆ. ಬ್ರಹ್ಮನಂತೆ ಜೀವರು ಸಚ್ಚಿದಾನಂದ ಸ್ವಭಾವರೆಂಬ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಈ ವಾಕ್ಯವು ಉದಾಹೃತವಾಗಿಲ್ಲ. ಈ ವಾಕ್ಯಕ್ಕೆ ಆ ಅರ್ಥವು ಆಗುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಸಕಲಜೀವರೂ ಬ್ರಹ್ಮಶಬ್ದವಾಚ್ಯರೆಂಬುದೇ 'ಬ್ರಹ್ಮಾಣಿ ಜೀವಾಸ್ಸರ್ವೇಽಪಿ' ಎಂಬ ಶ್ರುತಿಯ ತಾತ್ಪರ್ಯ. ಬ್ರಹ್ಮಶಬ್ದವು ಬೃಹ ಎಂಬ ಧಾತುವಿನಿಂದ ನಿಷ್ಪನ್ನವಾಗಿದೆ. ಈ ಧಾತುವಿಗೆ 'ಬೃಹ=ಜಾತಿಜೀವಕಮಲಾಸನಶಬ್ದರಾಶಿಷು' ಎಂಬ ಅಭಿಧಾನಾನುಸಾರವಾಗಿ ಅನೇಕ ಅರ್ಥಗಳಿವೆ. ಅವುಗಳ ಪೈಕಿ ಜೀವ ಎಂಬುದೂ ಒಂದರ್ಥವು. ಹೀಗೆ ಅಭಿಧಾನಾದಿಗಳಿಂದ ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾದ ಜೀವ ಎಂಬರ್ಥದಲ್ಲಿ ಶ್ರುತಿಪ್ರಯೋಗವಿರುವುದರಿಂದ ರೂಢಿಯೂ ಸಂಭವಿಸುತ್ತದೆಂದು ತಿಳಿಸುವುದಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಆ ವಾಕ್ಯವು ಉದಾಹೃತವಾಗಿದೆ. ಬ್ರಹ್ಮಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಸಕಲ ಜೀವರೂ, ಪರಬ್ರಹ್ಮಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಮುಕ್ತಜೀವರೂ, ಪರಮಬ್ರಹ್ಮಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಪ್ರಕೃತಿಯೆಂದರೆ ರಮಾದೇವಿಯವರೂ, ಪರಮಮಹದ್ಬ್ರಹ್ಮಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಪರಮಾತ್ಮನೂ, ಅಸಂಕೀರ್ಣವಾದ ವಾಚ್ಯಾರ್ಥಗಳು ಎಂಬುದೇ ಆ ಶ್ರುತಿಯ ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ಆದಕಾರಣ 'ಸಚ್ಚಿದಾನಂದ ಸ್ವಭಾವವುಳ್ಳವರಾದ್ದರಿಂದ ಜೀವರೆಲ್ಲರೂ ಬ್ರಹ್ಮರು' ಎಂಬುದಾಗಿ "ಬ್ರಹ್ಮಾಣಿ ಜೀವಾಸ್ಸರ್ವೇಽಪಿ" ಎಂಬ ಶ್ರುತಿಯ ಆಧಾರದಿಂದ ದ್ವೈತಿಗಳು ಒಪ್ಪುತ್ತಾರೆನ್ನುವುದು ಕೇವಲ ಅಪಸಿದ್ಧಾಂತವು.

P. 135. "In sleep there is no *Manas*....' ಸುಷುಪ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಮನಇಂದ್ರಿಯವಿಲ್ಲವೆಂದು ಬರೆದಿದೆ. ಇದು ಸರ್ವರಿಗೂ ತಿಳಿಯುವಂತಹ ವಿರುದ್ಧಾಂಶವು. ಗಾಢನಿದ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಮನಸ್ಸು ನಾಶವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಹಾಗಾಗುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಸುಷುಪ್ತಿಯುಂಟಾದಾಗಲೆಲ್ಲಾ ಒಂದೊಂದು ಮನಸ್ಸು ನಷ್ಟವಾಗುವುದು,

ಎಚ್ಚತ್ತಾಗ ಪುನಃ ಮತ್ತೊಂದು ಮನಸ್ಸು ಹುಟ್ಟುವುದು, ಹೀಗೆ ಆಯುಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಅಸಂಖ್ಯಾಕಗಳಾದ ಮನಸ್ಸುಗಳು ಹುಟ್ಟಿ ನಷ್ಟವಾಗುವುವೆಂದು ಒಪ್ಪಬೇಕಾಗುತ್ತ ದಲ್ಲವೇ? ಇದು ಅನುಭವ ವಿರುದ್ಧವೆಂಬಂಶವು ಸ್ಫುಟವಾಗಿದೆ. ಸುಷುಪ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಮನಸ್ಸು ಸವ್ಯಾಪಾರವಾಗಿರುವುದಿಲ್ಲವೆಂಬ ಸರ್ವಸಮ್ಮತವಾದ ವಿಷಯವನ್ನು ಇವರು ವಾಕ್ಯಜ್ಞಾನದಾರಿದ್ರ್ಯದಿಂದ ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ಹೇಳಿರಬಹುದು. ಇದು ಸಣ್ಣ ವಿಷಯ. ಆದರೆ ದರ್ಶನತತ್ತ್ವವನ್ನು ತಿಳಿಯದವರಿಗೆ ಇವರ ವಾಕ್ಯಕ್ಕೆ ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾದ ಅರ್ಥವೇ ಆಗುವುದರಿಂದ ಅನುಭವವಿರುದ್ಧವಾದ ಇಂತಹ ಪ್ರಮೇಯಗಳನ್ನು ದರ್ಶನದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿ ರುತ್ತಾರೆಂಬ ಭಾವನೆಯುಂಟಾಗಿ ದರ್ಶನದಲ್ಲಿಯೇ ಅಗೌರವವುಂಟಾಗುವ ಪ್ರಸಂಗಕ್ಕೆ ಅವಕಾಶವಾದೀತೆಂದು ನಾವು ಇಲ್ಲಿ ಎತ್ತಿ ಹೇಳಬೇಕಾಯಿತು.

P. 135 "...We know....the knowledge that is **produced** by *Saksi*"
P. 136 "The knowledge **produced** by *Saksi*...."
P. 153 "The *Prama* that is **produced** by *Saksi*...."

P. 154 "*Saksi does* **not produce** knowledge .... it (the knowledge that results from the operation of *Saksi*)— is **not produced.** It is only made manifest by *Saksi*"

135, 136, 153 ನೇ ಪುಟಗಳಲ್ಲಿ ಸಾಕ್ಷಿಜನ್ಯವಾದ ಜ್ಞಾನವು ಒಂದು ಜ್ಞಾನ ಪ್ರಭೇದವೆಂದು ಹೇಳಿ ಅದಕ್ಕೆ ತೀರ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ 154 ನೇ ಪುಟದಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನವು ಸಾಕ್ಷಿ ಯಿಂದ ಹುಟ್ಟುವುದಿಲ್ಲ, ಅದು ಸಾಕ್ಷಿಯಿಂದ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತವಾಗುತ್ತದೆ, ಮುಂತಾಗಿ ಬರೆದಿರುತ್ತಾರೆ. ಇದರಲ್ಲಿ ಯಾವುದು ದ್ವೈತತತ್ತ್ವವೆಂದು ವಾಚಕರು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳ ಬೇಕು? ಹೀಗೆ ಪೂರ್ವೋತ್ತರ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ ದರ್ಶನಗಳಲ್ಲಿ ಬರೆಯಬಹುದೇ? ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಜ್ಞಾನವು ಮನೋವೃತ್ತಿಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಸ್ವರೂಪಜ್ಞಾನ ಎಂದು ಎರಡು ವಿಧವೆಂದು ಹಿಂದೆಯೇ ನಿರೂಪಿಸಿದೆ. ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಮನೋವೃತ್ತಿಜ್ಞಾನವು ಷಡಿಂದ್ರಿಯ ಜನ್ಯವಾದುದು. ಸ್ವರೂಪಜ್ಞಾನವು ಮಾತ್ರ ಸಾಕ್ಷಿಯೆಂಬ ಚೇತನಸ್ವರೂಪವಾದ ಇಂದ್ರಿಯದಿಂದ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತವಾಗುತ್ತದೆ.* ಅದು ಜನ್ಯವಲ್ಲ. ಅದನ್ನು ಜನ್ಯವೆಂದು ಹೇಳಿರುವುದು ಅಪಸಿದ್ಧಾಂತವು. 'Produced' ಎಂಬ ಶಬ್ದಕ್ಕೆ 'ಅಭಿವ್ಯಕ್ತ' ಎಂಬುದಾಗಿಯೇ ಅರ್ಥವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಿದರೆ ವಿರೋಧಶಾಂತಿಯಾಗುವುದಿಲ್ಲವೇ ಎಂದು ಶಂಕಿಸಬಹುದು. ಆದರೆ ಈ ವಾಕ್ಯದ ಹಿಂದಣವಾಕ್ಯ ('The knowledge that is produced by the external senses and *Manas*') ದಲ್ಲಿ ಬಾಹ್ಯೇಂ

---

* "ಸ್ವರೂಪೇಂದ್ರಿಯಂ ಸಾಕ್ಷೀತ್ಯುಚ್ಯತೆ ...ಸಚ ಸ್ವರೂಪಜ್ಞಾನಮಭಿವ್ಯನಕ್ತಿ."
—ಪ್ರಮಾಣಪದ್ಧತಿ. ಪು. 126. Savanur Edn.

ದ್ರಿಯ ಮತ್ತು ಮನಸ್ಸುಗಳಿಂದ ಹುಟ್ಟುವ ಜ್ಞಾನವು ಒಂದು ಜ್ಞಾನಪ್ರಭೇದವೆಂದು ಹೇಳಿ ಎರಡನೆಯದಾಗಿ ಸಾಕ್ಷಿಜ್ಞಾನವೆಂಬ ಪ್ರಭೇದವನ್ನು ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ಹೇಳಿರುತ್ತಾರೆ. ಅವ್ಯವಹಿತ ಪೂರ್ವೋತ್ತರ ವಾಕ್ಯಗಳಲ್ಲಿರುವ 'produced' ಎಂಬ ಪದಕ್ಕೆ ವಿಶೇಷ ವಿವರಣೆಯಿಲ್ಲದಿರುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಒಂದೇ ಅರ್ಥವನ್ನು ಹೇಳುವುದೇ ನ್ಯಾಯವು. ಅದರಲ್ಲಿ ಮೊದಲನೆಯ ಪ್ರಭೇದಕ್ಕೆ ಜನ್ಯವೆಂಬರ್ಥವು ಹೊಂದುತ್ತದೆ. ಎರಡನೆಯ ಪ್ರಭೇದಕ್ಕೆ ಅದು ಬಾಧಿತವು. ಅದಕ್ಕೆ ಹೊಂದುವ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತ ಎಂಬರ್ಥವನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡರೆ ಮೊದಲನೆಯದಕ್ಕೆ ಅದು ಬಾಧಿತವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದುದರಿಂದ ಮೊದಲನೆಯ ವಾಕ್ಯಾನುಸಾರವಾಗಿ ಜನ್ಯ ಎಂಬರ್ಥವನ್ನು ಎರಡನೆಯ ವಾಕ್ಯದಲ್ಲೂ ಅನುಸರಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಇದು ತಪ್ಪು ಮತ್ತು ವ್ಯಾಹತವೆಂಬುದನ್ನು ಹಿಂದೆಯೇ ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸಿದೆ.

P. 138. "The object of the knowledge is necessarily real." 'ಜ್ಞಾನವಿಷಯವು ನಿಯತವಾಗಿ ಸತ್ಯವಾದುದು' ಎಂಬ ಶಿರೋನಾಮೆಯಿತ್ತು ಕೆಲವು ವಾಕ್ಯಗಳಿಂದ ಅದರ ವಿವರಣವನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿರುತ್ತಾರೆ. 'knowledge' ಎಂಬ ಪದಕ್ಕೆ ಜ್ಞಾನವೆಂದು ಅರ್ಥವಾಗುತ್ತದೆ. ಜ್ಞಾನವು ಯಥಾರ್ಥ ಮತ್ತು ಅಯಥಾರ್ಥವೆಂಬುದಾಗಿ ಎರಡು ವಿಧವು. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಯಥಾರ್ಥಜ್ಞಾನವಿಷಯವಾದುದು ನಿಯತವಾಗಿ ಸತ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಅಯಥಾರ್ಥಜ್ಞಾನವಿಷಯವು ಪ್ರಾಯಿಕವಾಗಿ ಅಸತ್ತೆಂದು ದ್ವೈತಸಿದ್ಧಾಂತವು. ಹೀಗೆ ಇರುವಾಗ ಜ್ಞಾನದ ವಿಷಯವು ನಿಯತವಾಗಿ ಸತ್ಯವಾದುದೆಂದು ಹೇಳುವುದು ಸರಿಯಲ್ಲವೆಂದು ಮತ್ತೆ ಹೇಳಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಜ್ಞಾನವಿಷಯಗಳಲ್ಲಿ ಅಸತ್ತಾದ* ಅಯಥಾರ್ಥಜ್ಞಾನವಿಷಯಗಳೂ ಸೇರಿರುವುದರಿಂದ ಜ್ಞಾನವಿಷಯವು ನಿಯತವಾಗಿ ಸತ್ಯವೆಂಬುದು ಅಪಸಿದ್ಧಾಂತವು.

P. 125. "Knowledge is self-Conscious ; while revealing an object, it reveals itself, so it is an object of itself. In this sense it may be regarded as self-evident"

P. 142 "The knowledge produced by *Saksi* is self-luminous and so also its truth."

P. 142 "The activities 'without doubt' that follow the occurrence of knowledge cleary indicate the self-evident Character of knowledge and its truth."

---

* i ನ್ಯಾಯಸುಧಾ.—ಅನ್ಯಥಾಖ್ಯಾತಿವಾದ 1-1-1.

ii ಪ್ರಮಾಣಪದ್ಧತಿ. ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಪರಿಚ್ಛೇದ.

P. 145 " The self-evident character of knowledge and its truth."

P. 154 " Its (*Saksi's*) truth also is self-evident."

P. 198 " The self-evident nature of the truth of *Prama*."

P. 211 " Consciousness is self-Conscious."

ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಅದರ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯ—ಇವೆರಡೂ ಸ್ವಪ್ರಕಾಶಗಳು.* ಸಾಕ್ಷಿಯ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವೂ ಸ್ವಪ್ರಕಾಶವು ಎಂದು ಈ ವಾಕ್ಯಗಳಿಂದ ಸ್ಪಷ್ಟಪಟ್ಟಿದೆ. ಇದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಜ್ಞಾನಗಳ ಪೈಕಿ ಸಾಕ್ಷಿಜ್ಞಾನವು ಸ್ವಪ್ರಕಾಶವಾದಾಗ್ಯೂ ವೃತ್ತಿಜ್ಞಾನವೆಂಬ ಎರಡನೆಯದು ಸ್ವಪ್ರಕಾಶವಲ್ಲ. ಈ ವೃತ್ತಿಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಸಾಕ್ಷಿಯೇ ಗ್ರಾಹಕವು. ಈ ಅಂಶವನ್ನು ಇದೇ ಪ್ರಕರಣದಲ್ಲಿಯೇ ಇವರೂ ಬರೆದಿರುತ್ತಾರೆ. ಹೀಗೆ ವೃತ್ತಿಜ್ಞಾನವು ಸಾಕ್ಷಿಗ್ರಾಹ್ಯವೆಂದು ತಾವೇ ಬರೆದು ಪುನಃ ಜ್ಞಾನವು ಸ್ವಪ್ರಕಾಶವೆಂಬುದಾಗಿ ಪೂರ್ವವಿರುದ್ಧವಾಗಿ ಬರೆದಿರುತ್ತಾರೆ. ಸ್ವಾತಿರಿಕ್ತವಾದ ಸಾಕ್ಷಿಯಿಂದ ಗ್ರಾಹ್ಯವಾದ ವೃತ್ತಿಜ್ಞಾನವು ಸ್ವಪ್ರಕಾಶವು ಹೇಗಾದೀತು? ಉದಾಹೃತವಾದ ಕೆಲವು ವಾಕ್ಯಗಳಿಂದ ಜ್ಞಾನವೆಲ್ಲವೂ (ಸ್ವರೂಪ ಮತ್ತು ವೃತ್ತಿಜ್ಞಾನಗಳೆರಡೂ) ಸ್ವಪ್ರಕಾಶವು ಎಂದು ಅಭಿಪ್ರಾಯವಾಗಿ ಅಪಸಿದ್ಧಾಂತ ಪ್ರಚಾರಕ್ಕೆ ಅವಕಾಶವುಂಟಾಗಿದೆ. ಇಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ. ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನದ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವು ಸ್ವಪ್ರಕಾಶವೆಂದು ಘೋಷಿಸಿರುವುದು ತೀರ ಅಸಮಂಜಸ ಮತ್ತು ವ್ಯಾಹತ. ಜ್ಞಾನಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವು 'ಸ್ವತೋಗ್ರಾಹ್ಯ' ಎಂದರೆ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯಾಶ್ರಯ ಜ್ಞಾನಗ್ರಾಹಕ ಸಾಮಗ್ರಿಗಳಿಂದಲೇ ಕಾರಣಾಂತರ ಸಹಾಯವಿಲ್ಲದೆ ಗ್ರಹಿಸಲ್ಪಡುವುದು ಎಂದು ಸ್ವತಸ್ತ್ವವಾದಿಗಳ (ದ್ವೈತಿಗಳ ಮತ್ತು ಇತರರ) ಸಿದ್ಧಾಂತವು. ಈ ವಿಧವಾದ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯ ಸ್ವತಸ್ತ್ವವು ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯಕ್ಕೆ ಸ್ವಪ್ರಕಾಶತ್ವವಿಲ್ಲವೆನ್ನುವುದನ್ನೇ ಪ್ರಕಟಿಸುತ್ತದೆಂಬುದು ರಹಸ್ಯವೇತ್ತೃಗಳಿಗೆ ಸ್ಪಷ್ಟವು. ಆದುದರಿಂದ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವನ್ನು ಸ್ವಪ್ರಕಾಶವೆನ್ನುವುದು ಅಪಸಿದ್ಧಾಂತವು.§ ಅದೇ ಪ್ರಕರಣದಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವು ಸ್ವಾತಿರಿಕ್ತ

---

*125 ನೇ ಪುಟದಲ್ಲಿ self-evident ಎಂಬ ಪದಕ್ಕೆ ಸ್ವಪ್ರಕಾಶವೆಂಬ ಅರ್ಥವನ್ನು ಇವರೇ ವಿವರಿಸಿರುವುದರಿಂದ ಆ ಪದಕ್ಕೆ ಸ್ವಪ್ರಕಾಶವೆಂದು ಭಾಷಾಂತರ ಮಾಡಲಾಗಿದೆ. ಸ್ವಪ್ರಕಾಶವೆಂದರೆ ತನ್ನನ್ನು ತಾನೇ ಗ್ರಹಿಸುವುದು.

§ " ದ್ವಿವಿಧಂ ಖಲು ಜ್ಞಾನಮಂತಃಕರಣಪರಿಣಾಮರೂಪಂ ಸಾಕ್ಷಿರೂಪಂ ಚೇತಿ."

— ನ್ಯಾಯಸುಧಾ ಅಧ್ಯಾಯ 3. ಪ. 590/134.

" ವೃತ್ತಿಜ್ಞಾನಾನಾಂ ಸ್ವಪ್ರಕಾಶತ್ವಮೇವ ತಾವದಸತ್ ಪ್ರಮಾಣಾಭಾವಾತ್....ನತು ಸ್ವಧರ್ಮೇ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯೇಽಪಿ."

—*Ibid* ಪ. 591/135.

ವಾದ ಸಾಕ್ಷಿಯಿಂದಲೇ ಗ್ರಹಿಸಲ್ಪಡುತ್ತದೆಯೆಂದು ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿ ಇವರೇ ಹೇಳಿ ಅದಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ ನಿಗಮನದಲ್ಲಿ ಅದರ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವೂ ಸಹ ಸ್ವಪ್ರಕಾಶವು ಎಂಬುದಾಗಿ ಬರೆದಿರುವುದರಿಂದ ವ್ಯಾಹತಿಯೂ ಸ್ಫುಟವಾಗಿದೆ.

Page 144.	Page 154.
" So in all cases truth is apprehended by *Saksi* "	" Its truth also is self-evident."

ಜ್ಞಾನವೆಲ್ಲವೂ ಸ್ವಪ್ರಕಾಶವೆಂಬುದು ಪ್ರಾಭಾಕರರ ಸಿದ್ಧಾಂತ. ಜ್ಞಾನಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವನ್ನು ಸ್ವಪ್ರಕಾಶವೆಂದು ಯಾವ ದಾರ್ಶನಿಕರೂ ಒಪ್ಪುವುದಿಲ್ಲ. ನ್ಯಾಯಸುಧಾ ಗ್ರಂಥದ 590/134 ನೆಯ ಪತ್ರದಲ್ಲಿ "ಅತ್ರ ಕೇಚಿದಾಹುಃ" ಎಂದು ಪ್ರಾರಂಭಿಸಿ "ಸಕಲಮಪಿ ಜ್ಞಾನಂ ಸ್ವಪ್ರಕಾಶಂ ಯಥಾರ್ಥಂಚ" ಎಂಬ ಭಾಗದಿಂದ ಪ್ರಾಭಾಕರ ತತ್ತ್ವವನ್ನು ಉಪನ್ಯಾಸಮಾಡಿರುತ್ತಾರೆ. ಇದು ಸ್ವಮತವಲ್ಲ. 'ಕೇಚಿತ್' ಎಂಬುದರಿಂದಲೇ ಇದು ವ್ಯಕ್ತವಾಗುತ್ತದೆ. ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲದೆ ಮೇಲೆ ಉದಾಹೃತವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವ ಎರಡು ಪ್ರಮೇಯಗಳ ಪೈಕಿ ಸಕಲಜ್ಞಾನ ಯಾಥಾರ್ಥ್ಯವು ದ್ವೈತಸಿದ್ಧಾಂತವಲ್ಲ. ಆದುದರಿಂದ ಅದರೊಡನೆ ಹೇಳಿರುವ ಜ್ಞಾನಸಾಮಾನ್ಯದ ಸ್ವಪ್ರಕಾಶತ್ವವು ಪರಮತ ಸಿದ್ಧವೇ ಹೊರತು ಸ್ವಮತವಲ್ಲವೆಂಬುದು ವಿಶದವಾಗುತ್ತದೆ.

P. 146 " ...So in this judgement (this is silver) the non-existent is taken to be existent and the existent is taken to be non-existent and therefore the judgement is wrong."

" 'ಇದು ರಜತವು' ಎಂಬ ಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ಅಸತ್ತು (ರಜತವು) ಸತ್ತಾಗಿ ತೋರುತ್ತದೆ ಮತ್ತು ಸತ್ತು (ಶುಕ್ತಿಯು) ಅಸತ್ತೆಂದೂ ತೋರಿದೆ. ಆದುದರಿಂದ ಆ ಜ್ಞಾನವು ಭ್ರಾಂತಿಯೆನಿಸುವುದು" ಎಂದು ಹೇಳಿದೆ. ಇದು ಸರಿಯಲ್ಲ. 'ಇದು ರಜತವು' ಎಂಬ ಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ಎದುರಿಗಿರುವ ಪದಾರ್ಥ (ಶುಕ್ತಿ) ವನ್ನು ರಜತವೆಂದು ಗ್ರಹಿಸುವುದು ಅನುಭವಸಿದ್ಧವಾಗಿದೆ. ಇದರಲ್ಲಿ ತೋರುವ ರಜತವು ವಸ್ತುತಃ ಅತ್ಯಂತಾಸತ್ತು. ಅದನ್ನು ಸತ್ತೆಂದು ಈ ಭ್ರಾಂತಿಕಾಲದಲ್ಲಿ ತಿಳಿಯುತ್ತೇವೆ. ಆದುದರಿಂದ ಈ ಭ್ರಾಂತಿಯಲ್ಲಿ ಅಸತ್ತು ಸತ್ತೆಂದು ತೋರುತ್ತದೆಯೇ ಹೊರತು ಸತ್ತು ಅಸತ್ತೆಂದು ತೋರುವ ಯಾವ ಭಾಗವೂ ಕಂಡುಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ 'ಇದು' ಎಂಬ ಭಾಗದಿಂದ ತೋರುವ ವಸ್ತು ಸತ್ತಲ್ಲವೇ ಎಂದು ಕೇಳಬಹುದು. ಅದು ಸತ್ತೇ ಹೌದು. ಆದಾಗ್ಯೂ ಅದನ್ನು ಅಸತ್ತೆಂದು ಈ ಭ್ರಾಂತಿಯು ವಿಷಯೀಕರಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಈ ಭ್ರಾಂತಿಯಲ್ಲಿ 'ಇದು' ಎಂಬ ಪದಾರ್ಥಕ್ಕೂ ರಜತಕ್ಕೂ ಅಭೇದವು ತೋರುತ್ತದೆ. ಇವರು ಹೇಳುವ ಪ್ರಕಾರ 'ಇದು' ಎಂಬ ಪದಾರ್ಥವನ್ನು ಅಸತ್ತು ಎಂದು ಆ ಜ್ಞಾನವೇ ತಿಳಿಸುವುದಾದರೆ ಅಸತ್ತಾದ 'ಇದು' ರಜತವು ಎಂಬುದೇ ಆ ಜ್ಞಾನದ ವಿಷಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಇದರಿಂದ

ರಜತವನ್ನು ಈ ಭ್ರಾಂತಿಕಾಲದಲ್ಲಿಯೇ ಅಸತ್ತೆಂದು ನಿರ್ಣಯಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಇದು ಅನುಭವ ವಿರುದ್ಧ. ಈ ಭ್ರಾಂತಿಯುಂಟಾದಮೇಲೆ ಭ್ರಾಂತಪುರುಷನು ಪುರೋವೃತ್ತಿ ಪದಾರ್ಥವನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸಲು ಪ್ರವರ್ತಿಸುವುದು ಸರ್ವಸಿದ್ಧವಾಗಿದೆ. ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ ಪ್ರಕಾರ ಭ್ರಾಂತಿಯಿಂದ ರಜತವನ್ನು ಅಸತ್ತೆಂದು ತಿಳಿಯುವುದು ಆವಶ್ಯಕವಾಗುವುದರಿಂದ ಸರ್ವಸಿದ್ಧವಾದ ಪುರೋವೃತ್ತಿ ಪದಾರ್ಥ ಸ್ವೀಕಾರಪ್ರವೃತ್ತಿಯೇ ಉಂಟಾಗದೆ ಹೋಗಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಅಸತ್ತೆಂದು ತಿಳಿದಮೇಲೆ ಅದನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸಲು ಯಾರಾದರೂ ಪ್ರಯತ್ನಿಸುತ್ತಾರೆಯೇ? ಹಾಗೆ ಪ್ರವರ್ತಿಸುತ್ತಾರೆನ್ನುವುದು ಅನುಭವವಿರುದ್ಧವಲ್ಲವೇ?

"ಸರ್ವಂ ಜ್ಞಾನಂ ಧರ್ಮಿಣ್ಯಭ್ರಾಂತಂ" ಎಂಬ ಪ್ರಾಚೀನೋಕ್ತಿಯಿಂದ* ಸಕಲ ಜ್ಞಾನಗಳೂ ಧರ್ಮ್ಯಂಶದಲ್ಲಿ ಭ್ರಾಂತಿಯಾಗುವುದಿಲ್ಲ, ಎಂದರೆ ಧರ್ಮ್ಯಂಶವು ಅನ್ಯಥಾ ಪ್ರತಿಭಾಸವಾಗುವುದಿಲ್ಲವೆಂಬಂಶವು ಸರ್ವಸಮ್ಮತವಾಗಿರುವುದರಿಂದ 'ಇದಂ ರಜತಂ' ಎಂಬ ಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ಧರ್ಮ್ಯಂಶವಾದ 'ಇದಂ' ಎಂಬ ಭಾಗದಿಂದ ತೋರುವ ಶುಕ್ತಿಯು ಅಸತ್ತೆಂದು ತೋರುತ್ತದೆ ಎಂದು ಹೇಳುವುದಕ್ಕಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಹಾಗೆ ತೋರಿದರೆ ಆ ಜ್ಞಾನವು ಧರ್ಮ್ಯಂಶದಲ್ಲೂ ಭ್ರಾಂತಿಯಾಗಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಧರ್ಮ್ಯಂಶದಲ್ಲಿ ಭ್ರಾಂತಿರೂಪವಾದ ಜ್ಞಾನವು ಇಲ್ಲವೆಂಬುದೇ ದರ್ಶನತತ್ವವೆಂಬುದು ಮೇಲೆ ಉದಾಹರಿಸಿದ ಅಭಿಯುಕ್ತೋಕ್ತಿಯಿಂದ ವಿದಿತವಾಗಿಯೇ ಇದೆ.

ಆದುದರಿಂದ ಇವರು ಮಾಡಿರುವ 'ಇದು ರಜತ' ಎಂಬ ಭ್ರಾಂತಿಯ ವಿಷಯ ವಿವೇಚನವು ಸರಿಯಲ್ಲ.

P. 159 "The togetherness of *Hetu* and *Sadhya* is the necessary condition of *Anumana*. The togetherness is called *Sahacarya* ... In all cases *Sahacarya* is *Vyapti*."

P. 161. "So *Vyapti* is *Sahacarya*"

'ಹೇತುಸಾಧ್ಯಗಳು ಒಟ್ಟಿಗಿರುವುದು ಅನುಮಾನಕ್ಕೆ ಮುಖ್ಯವಾದ ಅಂಗವು. ಒಟ್ಟಿಗಿರುವುದಕ್ಕೆ ಸಾಹಚರ್ಯವೆಂದು ಹೆಸರು. ಎಲ್ಲಾ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಸಾಹಚರ್ಯವು ವ್ಯಾಪ್ತಿಯೆನಿಸುವುದು, ಆದುದರಿಂದ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯೆಂದರೆ ಸಾಹಚರ್ಯವು' ಎಂದು ಉಲ್ಲೇಖಿಸಿದೆ. ದ್ವೈತವೇದಾಂತದಲ್ಲಿ 'ಅಧೋದೇಶದಲ್ಲಿ ನದೀಪ್ರವಾಹವಿರುವುದರಿಂದ ಊರ್ಧ್ವದೇಶದಲ್ಲಿ ವೃಷ್ಟಿಯಾಗಿದೆ' ಎಂಬ ವ್ಯಧಿಕರಣಾನುಮಾನವು ಸಮೀಚೀನವೆಂದು ಒಪ್ಪಲಾಗಿದೆ. ಈ ಅನುಮಾನದಲ್ಲಿ ಹೇತುವಾದ ನದೀಪ್ರವಾಹವು ಅಧೋದೇಶವೆಂಬ ಸ್ಥಳದಲ್ಲಿಯೂ ಸಾಧ್ಯವಾದ ವೃಷ್ಟಿಯು ಊರ್ಧ್ವದೇಶವೆಂಬ ಸ್ಥಳಲ್ಲಿಯೂ ಇರುವುದರಿಂದ ಹೇತುಸಾಧ್ಯಗಳಿಗೆ ಸಾಹಚರ್ಯ (togetherness) ವಿಲ್ಲ. ಆದರೂ ಇದು ಸರಿಯಾದ

---

*ತರ್ಕಪ್ರಕಾಶ. P. 9. Benares Edn.

ಅನುಮಾನವಾದ್ದರಿಂದ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯು ಆವಶ್ಯಕವೆಂದು ಭಾವಿಸಿ ಈ ವಿಧವಾದ ಸಾಹಚರ್ಯನಿಯಮವು ವ್ಯಾಪ್ತಿಯಲ್ಲವೆಂದು ನಿರ್ಣಯಿಸಿರುತ್ತಾರೆ. ಆದುದರಿಂದ ಮೇಲೆ ಹೇಳಿರುವುದು ದ್ವೈತಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕೆ ಅತ್ಯಂತ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿದೆ. ಸಾಹಚರ್ಯ ನಿಯಮವು ವ್ಯಾಪ್ತಿಯೆಂಬುದು ನ್ಯಾಯವೈಶೇಷಿಕರ ಸಿದ್ಧಾಂತ. ಹಾಗೆ ಹೇಳಿದರೆ ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ ವ್ಯಧಿಕರಣಾನುಮಾನದಲ್ಲಿ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯಿಲ್ಲದೆ ಹೋಗಬೇಕಾಗುತ್ತದೆಯೆಂಬ ದೋಷವನ್ನು ನಿರೂಪಿಸಿ 'ಅವಿನಾಭಾವವೇ ವ್ಯಾಪ್ತಿ' ಎಂದು ದ್ವೈತಿಗಳು ಹೇಳಿರುತ್ತಾರೆ. **ಪ್ರಮಾಣಪದ್ಧತಿ** ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ "ಸಾಹಚರ್ಯ ನಿಯಮ ಇತಿ ಯಾವತ್" ಎಂಬ ವಾಕ್ಯವು ಕಂಡುಬರುವುದರಿಂದ ಸಾಹಚರ್ಯನಿಯಮವೇ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯಲ್ಲವೆನ್ನುವುದು ಹೇಗೆ ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಯೇಳಬಹುದು. ಸೂಕ್ಷ್ಮದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಎಲ್ಲಾ ಗ್ರಂಥಗಳನ್ನೂ ಪರಿಶೀಲಿಸಿದರೆ ಸಿದ್ಧಾಂತವು ವ್ಯಕ್ತವಾಗುತ್ತದೆ. ಪ್ರಮಾಣಪದ್ಧತಿಯ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವಾದ ವೇದೇಶೀಯ ಟಿಪ್ಪಣಿಯಲ್ಲಿ "ಸಾಹಚರ್ಯೇತಿ । ಅತ್ರ ಸಾಹಚರ್ಯಂ ಸ್ವದೇಶಕಾಲವಿಶೇಷಗತಸ್ಯ ಹೇತೋಃ ಸ್ವದೇಶಕಾಲಗತೇನ ಸಾಧ್ಯೇನ ಸಂಬಂಧಮಾತ್ರಂ ವಿವಕ್ಷಿತಂ ನತು ಸಾಮಾನಾಧಿಕರಣ್ಯಂ ಅಧೋದೇಶೇ ನದೀಪೂರಾದಾವವ್ಯಾಪ್ತೇಃ" ಎಂಬುದಾಗಿ ಒಂದೇ ಸ್ಥಳದಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲದಿರುವ ಹೇತುಸಾಧ್ಯಗಳಿಗೂ ಸಾಹಚರ್ಯವು ಸಲ್ಲುವಂತೆ ಸಾಹಚರ್ಯವೆಂಬ ಶಬ್ದದ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ವಿವರಿಸಿರುತ್ತಾರೆ. ಈ ವಿವರಣೆಗೆ ಆಧಾರವು "**ತರ್ಕತಾಂಡವ**" ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ "ಯದ್ದೇಶಕಾಲಸಂಬದ್ಧಸ್ಯ ಯಸ್ಯ ಯದ್ದೇಶ ಕಾಲಸಂಬದ್ಧೇನ ಯೇನ ವಿನಾ ಅನುಪಪತ್ತಿಃ ತಸ್ಯ ತೇನ ಸಾವ್ಯಾಪ್ತಿಃ" ಎಂದೂ "ಇಯಮೇವ ವ್ಯಾಪ್ತಿಃ ಸಾಧ್ಯೇನ ವಿನಾ ಸಾಧನಸ್ಯಾಭಾವೋಽನುಪಪತ್ತಿರಿತಿ ಭಾವೇನ ಅವಿನಾಭಾವಃ ಸಾಹಚರ್ಯ ನಿಯಮ ಇತಿ ಚೋಚ್ಯತೇ" ಎಂದೂ ಉಕ್ತವಾಗಿದೆ. ಇವರಾದರೋ ಶಬ್ದಮಾತ್ರವನ್ನು ನೋಡಿ ಸಂದರ್ಭಾದಿಗಳನ್ನೂ ಸಿದ್ಧಾಂತ ರಹಸ್ಯವನ್ನೂ ತಿಳಿಯದೆ ಈ ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ನ್ಯಾಯವೈಶೇಷಿಕರು ಹೇಳುವ ಅರ್ಥವನ್ನು ಸ್ವಸಿದ್ಧಾಂತಸಮ್ಮತವೆಂದು ಭ್ರಮಿಸಿ ಅಪಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ನುಡಿದಿರುತ್ತಾರೆ. ಅನುಮಾನ ಪ್ರಮಾಣವನ್ನು ತಿಳಿಯುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ವ್ಯಾಪ್ತಿಸ್ವರೂಪ ಜ್ಞಾನವು ಅತ್ಯಾವಶ್ಯಕವು. ಅದನ್ನೇ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ ನಿರೂಪಿಸಿದರೆ ನೈಜವಾದ ಅನುಮಾನ ಸ್ವರೂಪಜ್ಞಾನಕ್ಕವಕಾಶವಿಲ್ಲದಂತಾಗಿ ಪ್ರಮೇಯವ್ಯವಸ್ಥೆಗೆ ಮೂಲವಾದ ಪ್ರಮಾಣತತ್ತ್ವ ನಿರ್ಣಯವೇ ಶಿಥಿಲವಾಗುವುದರಿಂದ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನೇ ಸಡಿಲಿಸಿದಂತಾಗುತ್ತದೆ.

P. 160. f. n. 1. "With the modification the three classes of *Anumana, Kevalanvayi, Kevalavyatireki* and *Anvayavyatireki* are accepted."

"ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ ಬದಲಾವಣೆಯಿಂದ ಅನುಮಾನವು ಕೇವಲಾನ್ವಯಿ, ಕೇವಲ ವ್ಯತಿರೇಕಿ, ಅನ್ವಯವ್ಯತಿರೇಕಿ ಎಂಬುದಾಗಿ ಮೂರು ವಿಧವೆಂದು (ಸಿದ್ಧಾಂತದಲ್ಲಿ) ಅಂಗೀಕೃತವಾಗಿದೆ."

ಮೇಲೆ ಸೂಚಿಸಿರುವ ಬದಲಾವಣೆಯು— "The same *Anumana* ('the living bodies have souls because they exhibit life activities. The body that has no soul does not exhibit life activities; for instance, a piece of stone') becomes possible if we make use of the *Vyatireka Vpapti* in forming *Anvaya Vyapti*" ಈರೀತಿಯಾಗಿದೆ. "ಜೀವಚ್ಛರೀರ ಜಾತಂ ಸಾತ್ಮಕಂ ಪ್ರಾಣಾದಿಮತ್ವಾತ್, ಯತ್ಸಾತ್ಮಕಂ ನ ಭವತಿ ತತ್ಪ್ರಾಣಾದಿಮನ್ನ ಭವತಿ ಯಥಾ ಶಿಲಾ ಶಕಲಂ" ಎಂಬ (ವ್ಯತಿರೇಕವ್ಯಾಪ್ತಿಮಾತ್ರವುಳ್ಳುದಾದುದರಿಂದ ಕೇವಲವ್ಯರೇಕಿಯೆಂದು ತಾರ್ಕಿಕರಿಂದ ವ್ಯವಹರಿಸಲ್ಪಡುವ) ಅನುಮಾನವು ಇದಕ್ಕೆ ಅಂಗವೆಂದು ತಾರ್ಕಿಕರು ಹೇಳುವ ವ್ಯತಿರೇಕವ್ಯಾಪ್ತಿಯಿಂದ ಅನ್ವಯವ್ಯಾಪ್ತಿಯನ್ನು ಅನುಮಾನಮಾಡಿ ಅದರ ಮೂಲಕವಾಗಿ ಅನುಮಿತಿಯನ್ನು ಪಡೆಯಲು ಅವಕಾಶವಿರುವುದರಿಂದ ಸರಿಯಾದು ದೆಂದು ದ್ವೈತವೇದಾಂತದಲ್ಲಿ ಸ್ವೀಕೃತವಾಗಿದೆ." ಎಂದು ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ. ಅದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ :—

ಸಾಧ್ಯಹೇತುಗಳ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯಾದ ಅನ್ವಯವ್ಯಾಪ್ತಿ ಹೊರತು ಯಾವ ಅನುಮಾನವೂ ಸಾಧ್ಯಸಾಧಕವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಆದುದರಿಂದ ಅನ್ವಯವ್ಯಾಪ್ತಿಯಿಲ್ಲದೆ ವ್ಯತಿರೇಕ ವ್ಯಾಪ್ತಿಮಾತ್ರವಿರುವ ಅನುಮಾನವೇ ಕೇವಲ ವ್ಯತಿರೇಕಿಯೆಂದು ಒಂದು ಅನುಮಾನ ಪ್ರಭೇದವನ್ನು ತಾರ್ಕಿಕರು ಒಪ್ಪಿರುವುದು ಸರಿಯಲ್ಲವೆಂದು ಹೇಳಿಸಿರುತ್ತಾರೆ. ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ತಾರ್ಕಿಕರಿಂದ ಕೇವಲವ್ಯತಿರೇಕಿಯೆಂದು ಸ್ವೀಕೃತವಾಗಿರುವ ಅನುಮಾನ ವನ್ನು ಸಿದ್ಧಾಂತಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಮಾಣವಾಗಿ ಉದಾಹರಿಸಿರುವುದು ಹೇಗೆ ಸಮಂಜಸ ವಾದೀತೆಂಬ ಸಂಭಾವಿತವಾದ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ಉತ್ತರವಾಗಿ ಈ ಅನುಮಾನವು ವ್ಯತಿರೇಕವ್ಯಾ ಪ್ತಿಮೂಲಕವಾಗಿ ಸಾಧ್ಯಸಾಧಕವಾಗುವುದರಿಂದ ಕೇವಲವ್ಯತಿರೇಕಿಯೆಂಬ ಅನು ಮಾನ ಪ್ರಭೇದವೆಂದು ತಾರ್ಕಿಕರು ಹೇಳುವುದು ಸರಿಯಲ್ಲವೇ ಹೊರತು ಈ ಅನು ಮಾನವೇ ಅಪ್ರಮಾಣವೆಂಬುದು ಸಿದ್ಧಾಂತವಲ್ಲ. ಎಂದರೆ ಕೇವಲವ್ಯತಿರೇಕಿಯೆಂಬ ಅನುಮಾನಪ್ರಭೇದವೊಂದನ್ನು ಒಪ್ಪುವುದು ತಪ್ಪೆಂದು ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ಉದಾಹೃತ ವಾದ ಅನುಮಾನವು ವ್ಯತಿರೇಕವ್ಯಾಪ್ತಿಯಿಂದ ಅನ್ವಯವ್ಯಾಪ್ತಿಯನ್ನು ಅನುಮಾನ ಮಾಡಿ ಅದರ ಮೂಲಕವಾಗಿ ಸಾಧ್ಯಸಿಧ್ಯಂಗವಾಗುತ್ತದೆಯಾದಕಾರಣ ಅನ್ವಯ್ಯನು ಮಾನವಲ್ಲಿಯೇ ಸೇರಲು ಅವಕಾಶವಿರುವುದರಿಂದ ಅದನ್ನು ಪ್ರಮಾಣವೆಂದು ಹೇಳಬ ಹುದು ಎಂಬ ಅಭಿಪ್ರಾಯವು ಪ್ರಮಾಣಪದ್ಧತ್ಯಾದಿ ಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿ ಉಕ್ತವಾಗಿದೆ. ಇಷ್ಟು ಮಾತ್ರದಿಂದ ಕೇವಲವ್ಯತಿರೇಕಿಯೆಂಬ ಅನುಮಾನಪ್ರಭೇದವನ್ನು ಸಿದ್ಧಾಂತದಲ್ಲಿ ಒಪ್ಪು ತ್ತಾರೆಂಬುದು ಯುಕ್ತವಲ್ಲ. ಆದುದರಿಂದ ಈ ಮೇಲಿನ ಟಿಪ್ಪಣಿವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರು ವಂತೆ ಅನುಮಾನತ್ರೈವಿಧ್ಯಾಂಗೀಕಾರವು ಅಪಸಿದ್ಧಾಂತವೇ ಸರಿ.*

---

* ಪ್ರಮಾಣಪದ್ಧತಿ. P. 226. Savanur Edn.

P. 163. 'The fallacies of *Anumana*'. ' ಅನುಮಾನ ದೋಷಗಳು' ಎಂಬ ಶಿರೋನಾಮೆಯಿದೆ. ಇದೇ ಪುಸ್ತಕದ 159ನೇ ಪುಟದಲ್ಲಿ "*Anumana* is a defectless proof *(Hetu)*" ' ದೋಷರಹಿತವಾದ ಹೇತುವು ಅನುಮಾನವೆನಿಸುವುದು.' ಎಂದು ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ. ದೋಷರಹಿತವಾದ ಹೇತುವೇ ಅನುಮಾನವೆಂದು ಸಿದ್ಧಾಂತವು. ಅದು ಇವರ ವಾಕ್ಯದಿಂದಲೂ ವ್ಯಕ್ತವಾಗಿದೆ. ' ದೋಷರಹಿತವಾದ ಹೇತುವು ಅನುಮಾನವು ' ಎಂದು ಹೇಳಿ ಮುಂದೆ ' ಅನುಮಾನದ ದೋಷಗಳು' ಎಂಬ ಶಿರೋನಾಮೆಯಿಂದ ದೋಷಗಳನ್ನು ಅನುಮಾನ ದೋಷಗಳೆಂದು ಕರೆಯುವುದು ವ್ಯಾಹತವೆಂದು ಹೇಳಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಈ ದೋಷಗಳನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುವಾಗ ಮೂಲ ಟೀಕಾಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿ* ಇವುಗಳನ್ನು ಹೇತುದೋಷಗಳೆಂದು ವ್ಯವಹರಿಸಿರುತ್ತಾರೆ. ಅದೇ ಯುಕ್ತವು. 'ಅನುಮಾನದ ದೋಷಗಳು' ಎಂಬ ಶಿರೋನಾಮೆಗೆ ಆಧಾರವಾಗಿ ಕೆಳಗಣ ಟಿಪ್ಪಣಿಯಲ್ಲಿ P. L. T., 9-16 ಎಂಬ ಸಂಕೇತದಿಂದ ಪ್ರಮಾಣಲಕ್ಷಣ ಟೀಕಾಗ್ರಂಥಭಾಗವು ಉಕ್ತವಾಗಿದೆ. ಇವರು ಸೂಚಿಸಿರುವ ಆಧಾರವೂ ಇವರಿಗೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿಯೇ ಇದೆ. ಆ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ " ನಿರ್ದೋಷೋಪಪತ್ತಿರನುಮೇತ್ಯುಕ್ತಂ ತತ್ರ ಕೋ ದೋಷ ಉಪಪತ್ತೇಸ್ಸಂಭವತಿ....ತಂ ವಿಭಜ್ಯ ದರ್ಶಯತಿ" ಇತ್ಯಾದಿ ವಾಕ್ಯಗಳಿಂದ ಉಪಪತ್ತಿ (=ಹೇತು) ದೋಷವೆಂದೇ ಉಕ್ತವಾಗಿದೆ. ಅನುಮಾನ ದೋಷವೆಂದು ಅಲ್ಲಿ ಹೇಳಿಲ್ಲ. ಹೀಗೆ ಆಧಾರಗ್ರಂಥಗಳೇ ಇವರನ್ನು ಕೈಬಿಟ್ಟಿವೆ. ಆ ಗ್ರಂಥಗಳಿಗೆ ನಿಜವಾದ ಅರ್ಥವನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳದಿರುವುದೇ ಇದಕ್ಕೆ ಕಾರಣ. ಉಪಪತ್ತಿ, ಅನುಮಾನ ಎಂಬ ಶಬ್ದಗಳಿಗೆ ಸಹಜವಾಗಿರುವ ವ್ಯತ್ಯಾಸವನ್ನು ಇವರು ಗಮನಿಸಿದಂತೆ ತೋರುವುದಿಲ್ಲ. ಈ ವಿಧವಾದ ಅನುವಾದದಿಂದ ಅಪಾರ್ಥಗಳಿಗವಕಾಶವುಂಟಾಗಿ ಮೂಲಗ್ರಂಥಗಳನ್ನು ಸಾಕ್ಷಾತ್ತಾಗಿ ನೋಡದಿರುವವರಿಗೆ ಆ ಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿ ಗೌರವವೂ ತಪ್ಪುವುದಕ್ಕವಕಾಶವುಂಟಾಗುತ್ತದೆ. ಆದುದರಿಂದ ದ್ವೈ. ಫಿ.... ಗ್ರಂಥದ ಅನುವಾದದಲ್ಲಿರುವ ವ್ಯಾಹತಿ ದೋಷವನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸಿ ಮೂಲಗ್ರಂಥಗಳ ನಿರ್ದುಷ್ಟತೆಯನ್ನು ವಾಚಕರ ಗಮನಕ್ಕೆ ತರಬೇಕಾಯಿತು.

P. 165. " When we know the word, jar, we get the idea of both 'jarness,' the property, and the jar, the particular. So the meaning of the word jar is a perticular qualified by jarness "

---

* i ಉಪಪತ್ತಿದೋಷಾ ವಿರೋಧಾನಂಗತೀ ! ಪ್ರಮಾಣ ಲಕ್ಷಣ. ಪ. 9.

—ಸಟೀಕಪುಸ್ತಕ.

ii " ಅಥ ನಿರ್ದೋಷೋಪಪತ್ತಿರನುಮಾನಮಿತ್ಯುಕ್ತಂ ಕೇ ತತ್ರೋಪಪತ್ತಿದೋಷಾ."

ಪ್ರಮಾಣಪದ್ಧತಿ. P. 240 G. R. Savanur's Edn.

ಆಗಮಪ್ರಮಾಣವನ್ನು ವಿವರಿಸುತ್ತಾ ದರ್ಶನಾಂತರಗಳಲ್ಲಿ ನಿರ್ಣಯಿಸಿರುವ ಪ್ರಕಾರ ಶಬ್ದದ ಅರ್ಥಗಳನ್ನು ಹೇಳಿ ಅವುಗಳು ಅನುಭವಸಿದ್ಧವಲ್ಲವೆಂದು ನಿರಾಕರಿಸಿ ಸ್ವಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ನಿರೂಪಿಸಲುಪಕ್ರಮಿಸಿ ಈ ವಾಕ್ಯದಿಂದ ಧರ್ಮವಿಶಿಷ್ಟವ್ಯಕ್ತಿಯು ಪದದ ಅರ್ಥವೆಂದು ಹೇಳಿರುತ್ತಾರೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಘಟ (jar) ಎಂಬ ಪದವನ್ನು ಉದಾಹರಣೆಯನ್ನಾಗಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಆ ಪದಕ್ಕೆ ಘಟತ್ವವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಘಟವ್ಯಕ್ತಿಯು ಅರ್ಥವೆಂದು ಉಪಸಂಹಾರಮಾಡಿದ್ದಾರೆ. ಇದು ಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕೆ ಅತ್ಯಂತ ವಿರುದ್ಧವು. ಸಿದ್ಧಾಂತದಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳೇ ಪದಾರ್ಥವೆಂದು ನಿರ್ಣಯಿಸಿರುತ್ತಾರೆ. ಅನ್ವಯಾಂಶದಲ್ಲಿಯೂ ಶಕ್ತಿಯುಂಟೆಂದು ಹೇಳಿರುತ್ತಾರೆ. ಧರ್ಮಾಂಶದಲ್ಲಿ ಶಕ್ತಿಯುಂಟೆಂಬುದು ಸಿದ್ಧಾಂತವಲ್ಲ. ಜಾತ್ಯಾದಿ ಧರ್ಮಗಳು ಪ್ರವೃತ್ತಿ ನಿಮಿತ್ತವೆಂಬುದುರಹಸ್ಯವು. ಆದುದರಿಂದ ವ್ಯಕ್ತಿಯೇ ಪದಾರ್ಥವೆಂಬುದೇ ಸಿದ್ಧಾಂತವು. ಧರ್ಮವಿಶಿಷ್ಟವ್ಯಕ್ತಿಯು ಪದಾರ್ಥವೆಂಬುದು ಅಪಸಿದ್ಧಾಂತವು ಎಂಬುದಾಗಿ ಅನೇಕ ಗ್ರಂಥಗಳು ಸಾರುತ್ತಿವೆ.* ಈ ಪ್ರಕಾರ ಸ್ಫುಟಭಾಷೆಯಿಂದ ಅಸಂದಿಗ್ಧವಾಗಿ ನಿರೂಪಿತವಾಗಿರುವ ಇಂತಹ ತತ್ವವಿಷಯದಲ್ಲಿಯೂ ಅಪಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಸಿದ್ಧಾಂತವೆಂದು ಸಾರುತ್ತಿರುವುದು ಸಿದ್ಧಾಂತದ್ರೋಹವಲ್ಲವೇ ? ಅನುಮಾನಪ್ರಮಾಣಕ್ಕೆ ಮೂಲಭೂತವಾಗಿರುವುದು ವ್ಯಾಪ್ತಿಯು. ಆಗಮ ಪ್ರಮಾಣಕ್ಕೆ ಅತ್ಯಂತ ಉಪಯುಕ್ತವಾದುದು ಶಬ್ದಾರ್ಥನಿರ್ಣಾಯಕವಾದ ಶಕ್ತಿಯು. ಅದರ ನಿರ್ಣಯದಿಂದ ಪ್ರಮಾಣತತ್ವ ನಿರ್ಣಯಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ಪದಾರ್ಥನಿರ್ಣಯವು ಏರ್ಪಡುತ್ತದೆ. ಇಂತಹ ನಿರ್ಣಯವೇ ಪ್ರಮಾಣಫಲವು. ಈ ಫಲಕ್ಕೋಸ್ಕರವಾಗಿಯೇ ಪ್ರಮಾಣವಿಚಾರವು ದರ್ಶನದಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯಸ್ಥಾನವನ್ನು ಪಡೆದಿರುತ್ತವೆ. ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾದ ಸ್ವಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕೆ ವೈಶಿಷ್ಟ್ಯಸಂಪಾದಕವಾದ ವಿಷಯಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಅಪಪ್ರಚಾರವಾದರೆ ದರ್ಶನದ ತಳಹದಿಯೇ ಸಡಿಲಿ ಮೇಲಿನ ಕಟ್ಟಡವು ಕುಸಿದುಬೀಳುತ್ತದೆಂದು ಹೇಳಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಆದುದರಿಂದ ಮುಖ್ಯವಾದ ಈ ವಿಷಯಗಳು ಅಪಪ್ರಚಾರವಾಗದಂತೆ ಜಾಗರೂಕತೆಯಿಂದ ಲೇಖನ ಮಾಡುವುದು ಗ್ರಂಥಕರ್ತರ ಮುಖ್ಯಕರ್ತವ್ಯ. ಇಂತಹ ಕರ್ತವ್ಯಲೋಪವು ಈ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ಕಾಣಬರುವುದು ವಿಷಾದಕರ.

---

* i "ವ್ಯಕ್ತಯ ಏವ ವಾಚ್ಯಾಃ.... ಇತ್ಯಾಚಾರ್ಯಾಃ."

—ಪ್ರಮಾಣಪದ್ಧತಿ. P. 399. Savanur's Edn

ii "ತೇ ತೇ ವ್ಯಾವೃತ್ತಾಕಾರಾ ಏವ ತೈಸ್ತೈರ್ವ್ಯಾವೃತ್ತೈರ್ದ್ರವ್ಯಗುಣಕರ್ಮ ಸಾಮಾನ್ಯಾದಿಭಿರ್ನಿಮಿತ್ತೈಸ್ತತ್ತಚ್ಛಬ್ದವಾಚ್ಯಾಃ." —ನ್ಯಾಯಸುಧಾ. ಪ. 373/145.

iii "ತಸ್ಮಾದ್ವ್ಯಕ್ತಯ ಏವ ವಾಚ್ಯಾಃ ಜಾತ್ಯಾದಿಕಂ ತು ಪ್ರತ್ಯೇಕಂ ತೇಷು ತೇಷು ಶಬ್ದೇಷು ಪ್ರವೃತ್ತಿನಿಮಿತ್ತಂ" ಎಂದು ಉಪಕ್ರಮಿಸಿ ಈ ಪ್ರಕರಣದ ಉಪಸಂಹಾರದಲ್ಲಿಯೂ P. 254—"ತಸ್ಮಾಚ್ಛಕ್ತಿಜ್ಞಾನಂ ಪ್ರತಿ ವಿಶೇಷ್ಯತ್ವೇನ ವಿಷಯತ್ವಾದ್ವ್ಯಕ್ತಯ ಏವ ವಾಚ್ಯಾಃ ಜಾತ್ಯಾದಿಕಂ ತು ಪ್ರವೃತ್ತಿನಿಮಿತ್ತಮಿತಿ."

ತರ್ಕತಾಂಡವ—ಸ್ವಮತೇ ಪದಶಕ್ತಿನಿರ್ಣಯಪ್ರಕರಣ. Vol. II. P. 247.

ಇಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ. ಈ ಗ್ರಂಥದ 164 ನೇ ಪುಟದಲ್ಲಿ ಇತರ ದರ್ಶನಗಳ ಪದಾರ್ಥವನ್ನು ವಿವರಿಸುವಾಗ "others hold that a word means a practicular with its universal. For example, the word cow is taken to mean a cow having 'cowness' in it." ಎಂದರೆ ಇತರ ವಾದಿಗಳು ಜಾತ್ಯಾದಿ ಧರ್ಮವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ವ್ಯಕ್ತಿಯು ಪದಾರ್ಥವು. ಉದಾಹರಣೆ:- ಗೋ ಶಬ್ದದಿಂದ ಗೋತ್ವವುಳ್ಳ ವ್ಯಕ್ತಿಯು ಬೋಧಿತವಾಗುತ್ತದೆ' ಎಂದು ಒಂದು ಮತವನ್ನು ಉಪನ್ಯಾಸಮಾಡಿ ಅದು ಅನುಭವಸಿದ್ಧವಲ್ಲವೆಂದು ಖಂಡಿಸಿ ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದಂತೆ ತಮ್ಮ ಮತವನ್ನು ಹೇಳಿರುತ್ತಾರೆ. ಈ ಮತಕ್ಕೂ ತಾವು ಸಿದ್ಧಾಂತವೆಂದು ಹೇಳಿರುವ ಮತಕ್ಕೂ ಅಭಿಪ್ರಾಯಭೇದವೇನೂ ಕಂಡುಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಹೀಗೆ ತಾವೇ ಅದನ್ನು ಖಂಡಿಸಿ, ಪುನಃ ಅದೇ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನೇ ಸಿದ್ಧಾಂತಸಮ್ಮತವೆಂದು ಹೇಳುವುದು ವ್ಯಾಘಾತವಲ್ಲವೇ ?

P. 165. "The *Prabhakaras* restrict the means (of the knowledge of *Sakti*) to the knowledge of *Karyata*."

"ಪ್ರಾಭಾಕರರು (ಕೆಲವು ಮೀಮಾಂಸಕರು) ಕಾರ್ಯತಾಜ್ಞಾನವೇ ಶಬ್ದಶಕ್ತಿಗ್ರಹಕ್ಕೆ ಕಾರಣವೆಂದು ನಿರ್ಬಂಧಿಸುತ್ತಾರೆ." ಎಂದರೆ ಶಬ್ದಶಕ್ತಿಗ್ರಹಣಕ್ಕೆ ಕಾರ್ಯತಾಜ್ಞಾನ ಮಾತ್ರವೇ ಕಾರಣವು, ಇತರವು ಯಾವುದೂ ಕಾರಣವಲ್ಲವೆಂದು ತಾತ್ಪರ್ಯ. ಇದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಪ್ರಾಭಾಕರರ ಮತದಲ್ಲಿ ವೃದ್ಧವ್ಯವಹಾರವೇ ಶಕ್ತಿಗ್ರಹಕ್ಕೆ ಕಾರಣವೆಂಬುದು ಆ ಮತವನ್ನು ಅನುವಾದಮಾಡುವ ಸಕಲ ದಾರ್ಶನಿಕ ಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಸ್ಪಷ್ಟವು. ಇವರು ಹೇಳಿರುವ ಕಾರ್ಯತಾಜ್ಞಾನವು ಶಕ್ತಿಗ್ರಹಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಲ್ಲ. ಪ್ರವೃತ್ತಿಗೆ ಕಾರಣವು. ಈ ಅಂಶವು ಇವರ ಪುಸ್ತಕದ 166 ನೇ ಪುಟದಲ್ಲಿ ಇವರಿಂದಲೂ ಉಕ್ತವಾಗಿದೆ— "The cause of his activity is *Karyatajnana*." ಇವರ ಪೂರ್ವೋತ್ತರ ವಿರುದ್ಧಲೇಖನಗಳನ್ನು ನೋಡಿದರೆ ಶಕ್ತಿಗ್ರಹ ಮತ್ತು ಪ್ರವೃತ್ತಿ ಇವುಗಳಿಗೆ ವ್ಯತ್ಯಾಸವನ್ನೇ ಗ್ರಹಿಸಿಲ್ಲವೆಂದು ತೋರುತ್ತದೆ. ಮೊದಲು ಶಕ್ತಿಗ್ರಹಕ್ಕೆ ಕಾರ್ಯತಾಜ್ಞಾನವು ಕಾರಣವೆಂದುಪಕ್ರಮಿಸಿ ಅದು ಪ್ರವೃತ್ತಿಗೆ ಕಾರಣವೆಂದು ಉಪಸಂಹಾರ ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ. ಇವುಗಳು ಭಿನ್ನಪದಾರ್ಥಗಳೆಂಬುದು ಸ್ಪಷ್ಟ. ವೃದ್ಧವ್ಯವಹಾರವೇ ಶಕ್ತಿಗ್ರಹಕಾರಣವೆಂಬ ಪ್ರಾಭಾಕರತತ್ವವನ್ನು ಮರೆಮಾಚಿ, ಆ ಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕೆ ಸಲ್ಲದ, ಕಾರ್ಯತಾಜ್ಞಾನವೇ ಶಕ್ತಿಗ್ರಹಕಾರಣವೆಂದು ಸಾರಿ, ವ್ಯಾಹತನುಡಿಯಿಂದ ಅಪಪ್ರಚಾರ ಮಾಡಿರುತ್ತಾರೆ.

P. 165. "The relation between an expression and its meaning is called *Vyutpatti*."

'ಶಬ್ದಾರ್ಥಗಳ ಸಂಬಂಧಕ್ಕೆ ವ್ಯುತ್ಪತ್ತಿಯೆಂದು ಹೆಸರು' ಎಂಬುದಾಗಿ ವ್ಯುತ್ಪತ್ತಿ ಪದದ ಅರ್ಥವನ್ನು ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ. ಇದು ಅವ್ಯುತ್ಪನ್ನ ಭಾಷಣವೆಂದರೆ ತಪ್ಪಾಗಲಾರದು.

ಏಕೆಂದರೆ, ಶಬ್ದಾರ್ಥಗಳ ಸಂಬಂಧಜ್ಞಾನವೇ ವ್ಯುತ್ಪತ್ತಿಪದದ ಅರ್ಥವು. ಇವರೇ ಆಧಾರವೆಂದು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡಿರುವ ನ್ಯಾಯಸುಧಾ ಮುಂತಾದ ಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿ ವ್ಯುತ್ಪತ್ತಿ ಪದಾರ್ಥವು ಶಬ್ದಾರ್ಥಗಳ ಸಂಬಂಧಜ್ಞಾನ, ಎಂದೇ ಉಕ್ತವಾಗಿದೆ.* ಶಬ್ದಾರ್ಥಗಳ ಸಂಬಂಧದ ಜ್ಞಾನವೇ ಅವುಗಳ ಸಂಬಂಧವೆಂದು ಹೇಳಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಅದಕ್ಕೆ ಗೋಚರವಾಗುವ ಸಂಬಂಧ, ಇವೆರಡೂ ಭಿನ್ನಪದಾರ್ಥಗಳು. ಒಂದೇ ಪದಾರ್ಥವಲ್ಲ. ಆದುದರಿಂದ ಜ್ಞಾನರೂಪವಾದ ವ್ಯುತ್ಪತ್ತಿಯು ಶಬ್ದಾರ್ಥಸಂಬಂಧವೆಂಬುದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಇಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ. ಬೆನ್ನು ಹತ್ತಿದ ವ್ಯಾಹತಿಯೂ ಇವರನ್ನು ಬಿಟ್ಟಿಲ್ಲ. ಈ ವಾಕ್ಯದ ಮುಂದೆಯೇ "A boy obtains *Vyutpatti* in the following manner. There are two elderly persons. They have *Vyutpatti*" 'ಬಾಲಕನು ಕೆಳಗೆ ಹೇಳುವ ರೀತಿಯಿಂದ ವ್ಯುತ್ಪತ್ತಿಯನ್ನು ಸಂಪಾದಿಸುತ್ತಾನೆ. ಇಬ್ಬರು ವೃದ್ಧರು ವ್ಯುತ್ಪತ್ತಿಯನ್ನು ಹೊಂದಿರುತ್ತಾರೆ. ಎಂಬುದಾಗಿ ಬಾಲಕನಿಗೆ ವ್ಯುತ್ಪತ್ತಿ, ವೃದ್ಧರಿಗೆ ವ್ಯುತ್ಪತ್ತಿ ಎಂದು ಹೇಳಿರುವುದರಿಂದ ವ್ಯುತ್ಪತ್ತಿ ಎಂಬುದು ಬಾಲವೃದ್ಧಾದಿ ಮನುಷ್ಯರಲ್ಲಿರುವ ಪದಾರ್ಥವೆಂದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ. ಹಿಂದೆ ಉದಾಹರಿಸಿದ ವಾಕ್ಯದಿಂದ ಶಬ್ದಾರ್ಥಗಳ ಸಂಬಂಧವು ವ್ಯುತ್ಪತ್ತಿಯೆಂದು ಉಕ್ತವಾಗಿದೆ. ಸಂಬಂಧವು ಅದಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಗಳಾದ ಪ್ರತಿಯೋಗ್ಯನುಯೋಗಿ ಪದಾರ್ಥಗಳಲ್ಲಿ ವಿವಕ್ಷಾಭೇದದಿಂದ ಇರುತ್ತದೆಂಬುದು ಪದಾರ್ಥತತ್ವವೇತ್ತೃಗಳಿಗೆ ವಿದಿತ. ಆದುದರಿಂದ ಶಬ್ದಾರ್ಥಗಳ ಸಂಬಂಧವೆಂದು ಹೇಳಿರುವ ವ್ಯುತ್ಪತ್ತಿಯು ಶಬ್ದಾರ್ಥಗಳಲ್ಲಿರುವುದುಚಿತವೇ ಹೊರತು ಮನುಷ್ಯನಲ್ಲಿದೆಯೆಂದು ಹೇಳುವುದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಇವರು ಮನುಷ್ಯನಲ್ಲಿ ವ್ಯುತ್ಪತ್ತಿಯಿದೆಯೆಂತಲೂ ಅದು ಶಬ್ದಾರ್ಥಗಳ ಸಂಬಂಧವೆಂತಲೂ ಉಸಿರಿದ್ದಾರೆ. ಇದು ವ್ಯಾಹತವಲ್ಲವೇ ? ಹೀಗೆ ಪದದ ಅರ್ಥವನ್ನೂ ವಿಪರೀತವಾಗಿ ಹೇಳಿ ಅಜ್ಞಾನವನ್ನು ಲೋಕಕ್ಕೆ ನೀಡುವುದು ದರ್ಶನದ್ರೋಹವೇ ಸರಿ.

P. 178. '*Brahman* is the ground of even the eternal things of the world. With this idea the *Upanishads* explain *Brahman* as the *Nitya* of the *Nitya*. This means that *Brahman* is the ground of the *Nitya* just as It is the ground of the *anitya*. (non-eternal.)"

---

* i "ವ್ಯುತ್ಪತ್ತೇರ್ವಾಚ್ಯವಾಚಕಸಂಬಂಧಜ್ಞಾನರೂಪತ್ವಾತ್."

—ನ್ಯಾಯಸುಧಾ. ಪ. 85.

ii "ವಾಚ್ಯವಾಚಕಸಂಬಂಧಜ್ಞಾನಲಕ್ಷಣವ್ಯುತ್ಪತ್ತ್ಯಪೇಕ್ಷೋ ಹಿ ಶಬ್ದಃ."

—ವಿಷ್ಣುತತ್ವವಿನಿರ್ಣಯಟೀಕಾ. ಪ. 26.

'ಬ್ರಹ್ಮನು ಪ್ರಪಂಚದ ನಿತ್ಯಪದಾರ್ಥಗಳಿಗೂ ಸಹ ನಿಮಿತ್ತಕಾರಣನಾಗಿರುತ್ತಾನೆ.* ಈ ಅಭಿಪ್ರಾಯದಿಂದ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳು ಬ್ರಹ್ಮನನ್ನು ನಿತ್ಯವಸ್ತುಗಳಿಗೂ ನಿತ್ಯವಾದುದೆಂದು ವಿವರಿಸಿರುತ್ತವೆ. ಹೀಗೆ ವಿವರಿಸಿರುವುದರಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮನು ಹೇಗೆ ಅನಿತ್ಯಪದಾರ್ಥಗಳಿಗೆ ಕಾರಣನಾಗಿರುತ್ತಾನೆಯೋ ಅದರಂತೆಯೇ ನಿತ್ಯಪದಾರ್ಥಗಳಿಗೂ ಸಹ ಕಾರಣನಾಗಿರುತ್ತಾನೆಂದು ಅರ್ಥವಾಗುತ್ತದೆ.'

ಬ್ರಹ್ಮನು ಪ್ರಪಂಚಕಾರಣನೆಂಬ ವಿಚಾರವನ್ನು ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸಿ ಅನಿತ್ಯಪದಾರ್ಥಗಳಂತೆಯೇ ನಿತ್ಯಪದಾರ್ಥಗಳಿಗೂ ಬ್ರಹ್ಮನು ಕಾರಣನೆಂದು ಹೇಳಿ ತಮ್ಮ ವಾದಕ್ಕೆ ಉಪನಿಷತ್ತು ಪ್ರಮಾಣವೆಂದು ತೋರಿಸಿ ಆ ವಾಕ್ಯವನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಉದಾಹರಿಸದೆ '*Nitya* of the *Nitya* ಎಂಬ ಭಾಗದಿಂದ ಅದನ್ನು ಸೂಚಿಸಿರುತ್ತಾರೆ. ಹೀಗೆ ಸೂಚಿತವಾದ ವಾಕ್ಯವು ಕಾಠಕೋಪನಿಷತ್ತಿನಲ್ಲಿರುವ "ನಿತ್ಯೋ ನಿತ್ಯಾನಾಮ್...." (2-2-13) ಎಂಬುದು. ಈ ವಾಕ್ಯವು ಇದರ ಪೂರ್ವವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿ ಉಕ್ತವಾಗಿರುವ ಪರಮಾತ್ಮನಿಗೆ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವನ್ನು ಸಮರ್ಥಿಸಲು ಪ್ರವೃತ್ತವಾಗಿದೆ. ಅಸ್ವತಂತ್ರ ಜಗತ್ತಿನಂತೆ ಪರಮಾತ್ಮನಿಗೆ ಯಾವ ವಿಧವಾದ ನಾಶವೂ ಇಲ್ಲ ಎಂಬ ಅಭಿಪ್ರಾಯದಿಂದ 'ನಿತ್ಯೋ ನಿತ್ಯಾನಾಮ್' ಎಂದರೆ ಸ್ವರೂಪತಃ ನಾಶವಿಲ್ಲದ ಜೀವಾದಿಪದಾರ್ಥಗಳಿಗಿಂತಲೂ ಪರಮಾತ್ಮನು ನಿತ್ಯ ಎಂದರೆ ಜೀವಾದಿಗಳಿಗೆ ಸ್ವರೂಪತಃ ನಾಶವಿಲ್ಲದಿದ್ದಾಗ್ಯೂ ದೇಹವಿಯೋಗಾದಿರೂಪವಾದ ಅಮುಖ್ಯನಾಶವುಂಟು; ಪರಮಾತ್ಮನಿಗೆ ಮುಖ್ಯನಾಶ ಮತ್ತು ಅಮುಖ್ಯನಾಶ ಇವೆರಡೂ ಇಲ್ಲ. ಆದುದರಿಂದ ಪರಮಾತ್ಮನು ಸ್ವತಂತ್ರನು ಎಂಬುದಾಗಿ ನಿರೂಪಿಸಿದೆ. ಮತ್ತು "ಓಂ ನಾತ್ಮಾ ಶ್ರುತೇರ್ನಿತ್ಯತ್ವಾಚ್ಚ ತಾಭ್ಯಃ ಓಂ" (ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರ 2-3-10-17) ಎಂಬ ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರದ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಭಾಷ್ಯಕಾರರು ಉದಾಹರಿಸಿರುವ ಈ ವಾಕ್ಯಕ್ಕೆ ತತ್ತ್ವಪ್ರಕಾಶಿಕೆಯೇ ಮುಂತಾದ ಅನೇಕ ಗ್ರಂಥಗಳೂ ಸಹ ಮೇಲೆ ನಾವು ಸೂಚಿಸಿರುವ ಅರ್ಥವನ್ನೇ ವಿವರಿಸಿವೆ.§ ಈ ವಾಕ್ಯವು ಪರಮಾತ್ಮನಿಗೆ ಯಾವ ವಿಧವಾದ ನಾಶವೂ ಇಲ್ಲವೆಂಬುದಾಗಿ ನಿರೂಪಿಸುತ್ತದೆಯೋ ಹೊರತು ಪರಮಾತ್ಮನು ಕಾರಣನೆಂಬ ವಿಷಯವನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಇವರು

---

*ಇವರೇ 'ground' ಎಂಬ ಶಬ್ದಕ್ಕೆ 'ನಿಮಿತ್ತಕಾರಣ' ಎಂಬ ಅರ್ಥವನ್ನು ಈ ಪ್ರಕರಣದ ಆದಿಯಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ.

§ i "ನಿತ್ಯೋ ನಿತ್ಯಾನಾಮಿತಿ ದೇಹನಿತ್ಯತ್ವಸ್ಯಾಪ್ಯುಕ್ತತ್ವಾತ್"

—ತತ್ತ್ವಪ್ರಕಾಶಿಕಾ. 2-3-10.

ii "ನಿತ್ಯಾನಾಮ್=ಸ್ವರೂಪತಃ ಅವಿನಾಶಿನಾಂ ಸಕಾಶಾತ್ ನಿತ್ಯೋ=ದೇಹತೋಽಪಿ ನಿತ್ಯಃ, ಪರಮನಿತ್ಯ ಇತಿ ಯಾವತ್" —ಭಾಷ್ಯದೀಪಿಕಾ. 2-3-10.

'ನಿತ್ಯಾನಾಮ್ ವಸ್ತೂನಾಂ ನಿತ್ಯೋ ಅತಿಶಯೇನ ನಿತ್ಯಃ"

—ಕಾಠಕೋಪನಿಷತ್ಖಂಡಾರ್ಥ. 2-3-13.

ಪರಮಾತ್ಮನು ನಿತ್ಯವಸ್ತುಗಳಿಗೂ ಕಾರಣನೆಂಬ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಈ ವಾಕ್ಯವನ್ನು ಉದಾಹರಿಸಿರುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಅಸಂಗತವು. ಹೀಗೆ ಅಸಂಬದ್ಧವಾದ ವಾಕ್ಯಗಳನ್ನುದಾಹರಿಸಿ ಅಪಪ್ರಚಾರ ಮಾಡಿರುವುದು ಎಷ್ಟರಮಟ್ಟಿಗೆ ಸರಿಯೆಂಬುದನ್ನು ವಾಚಕರೇ ಊಹಿಸಬಹುದು.

ಬ್ರಹ್ಮನು ಅನಿತ್ಯ ಪದಾರ್ಥಗಳಿಗೆ ಹೇಗೆ ಕಾರಣನೋ ಅದರಂತೆಯೇ ನಿತ್ಯಪದಾರ್ಥಗಳಿಗೂ ಕಾರಣನೆಂಬುದೂ ಅಪಸಿದ್ಧಾಂತವು. ಅನಿತ್ಯಪದಾರ್ಥಗಳು ಘಟಾದಿಗಳು. ಇವುಗಳಿಗೆ ಅಚೇತನವಾದ ದಂಡಾದಿಗಳೂ ಚೇತನನಾದ ಕುಲಾಲ (=ಕುಂಬಾರ)ನೂ ಕಾರಣಗಳು ಎಂಬುದು ಲೋಕವಿದಿತವು. ಇವುಗಳಲ್ಲದೆ ಕಾಲ, ಅದೃಷ್ಟ, ಈಶ್ವರ, ಇವರುಗಳೂ ಸಹ ಕಾರಣರೆಂಬದು ಶಾಸ್ತ್ರಸಿದ್ಧವು. ಕುಲಾಲನು ಘಟಕ್ಕೆ ಕಾರಣನೆಂದರೆ ಕುಲಾಲ ವ್ಯಾಪಾರಕ್ಕಿಂತ ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿ ಘಟವಿರಲಿಲ್ಲ ; ಅದಕ್ಕೆ ಉಪಾದಾನವಾದ ಮಣ್ಣು ಇತ್ತು ಅದು ಘಟಾಕಾರವಾಗಿ ಪರಿಣಮಿಸುವುದಕ್ಕೆ ಅನುಕೂಲವಾದ ಪ್ರಯತ್ನವನ್ನು ಕುಲಾಲನು ಮಾಡುವುದರಿಂದ ಅವನು ಘಟಕಾರಣನೆನಿಸುವನು ಎಂದರ್ಥವು ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾಗಿದೆ. ಈ ರೀತಿ ಪ್ರಯತ್ನಿಸುವ ಕುಲಾಲಾದಿಗಳಿಗೆ ಬ್ರಹ್ಮನು ತನ್ನ ಇಚ್ಛಾಶಕ್ತಿಯಿಂದ ಅಂತರಂಗಪ್ರೇರಣೆಮಾಡಿ ಅವರ ಪ್ರಯತ್ನವು ಫಲಿಸುವಂತೆ ಅನುಗ್ರಹಿಸುವನು. ಈ ವಿಧವಾಗಿ ಆತನ ಅನುಗ್ರಹವಿಲ್ಲದೆ ಯಾವ ಪ್ರಯತ್ನವೂ ಫಲಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಈ ಪ್ರಕಾರವಾಗಿ ಬ್ರಹ್ಮನು ಅನಿತ್ಯವಸ್ತುಗಳ ಉತ್ಪತ್ತಿಗೆ ಮುಖ್ಯ ಸಾಧಕನಾಗುವುದರಿಂದ ಅವುಗಳಿಗೆ ಕಾರಣನಾಗುತ್ತಾನೆಂಬುದೇ ಅನಿತ್ಯಪ್ರಪಂಚಕ್ಕೆ ಬ್ರಹ್ಮನು ಕಾರಣನೆಂಬುದರ ರಹಸ್ಯ. ಅದೇ ಯುಕ್ತವು. ಉತ್ಪತ್ತಿ ಮತ್ತು ನಾಶ ಇವುಗಳಿಲ್ಲದ ವೇದ, ಅವ್ಯಾಕೃತಾಕಾಶ, ಪಂಚಾಶದ್ವರ್ಣ ಮುಂತಾದ ಪದಾರ್ಥಗಳನ್ನು ನಿತ್ಯವಸ್ತುಗಳೆಂದು ದ್ವೈತಸಿದ್ಧಾಂತದಲ್ಲಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಮಾಡಿರುತ್ತಾರೆ.* ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ಉತ್ಪತ್ತಿಯಿಲ್ಲದ ಅವ್ಯಾಕೃತಾಕಾಶ ಮುಂತಾದ ಪದಾರ್ಥಗಳಿಗೆ ಬ್ರಹ್ಮನು ಕಾರಣನೆಂದರೆ ಅನಿತ್ಯವಸ್ತುಗಳಂತೆ ಉತ್ಪತ್ತಿಕಾರಣನು ಹೇಗಾದಾನು ? ಆದುದರಿಂದ ಉತ್ಪತ್ತಿಯಿರುವ ಅನಿತ್ಯಪದಾರ್ಥಗಳಂತೆ ಉತ್ಪತ್ತಿಯಿಲ್ಲದಿರುವ ನಿತ್ಯಪದಾರ್ಥಗಳಿಗೂ ಬ್ರಹ್ಮನು ಕಾರಣನೆಂಬುದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಬ್ರಹ್ಮನಿಗೆ ಜಗತ್ಸೃಷ್ಟ್ಯಾದಿಕಾರಣತ್ವವನ್ನು "ಸೃಷ್ಟಿಃ ಸ್ಥಿತಿಸ್ಸಂಹೃತಿಶ್ಚ ನಿಯಮೋಽಜ್ಞಾನಬೋಧನೇ । ಬಂಧೋ ಮೋಕ್ಷಸ್ಸುಖಂ ದುಃಖಮಾವೃತಿರ್ಜ್ಯೋತಿರೇವ ಚ । ವಿಷ್ಣುನಾಽಸ್ಯ ಸಮಸ್ತಸ್ಯ ಸಮಾಸವ್ಯಾಸಯೋಗತಃ" ಎಂಬ ತತ್ತ್ವಸಂಖ್ಯಾನ ಗ್ರಂಥದ ಅಂತಿಮ ಶ್ಲೋಕದಿಂದ ಶ್ರೀ ಮಧ್ವಾಚಾರ್ಯರು ನಿರೂಪಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಸಮಾಸವೆಂದರೆ ಸಂಕ್ಷೇಪ, ವ್ಯಾಸವೆಂದರೆ ವಿಸ್ತಾರ. ಎಂದರೆ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿರುವ ಪದಾರ್ಥಗಳೆಲ್ಲವೂ

---

*ತತ್ತ್ವಸಂಖ್ಯಾನಟೀಕಾ. "ನಿತ್ಯಾ ವೇದಾಃ— ಅತ್ರ ನಿತ್ಯತ್ವಂ ನಾಮ ಕೂಟಸ್ಥತಯಾ ಅತ್ಯಂತ ಶೂನ್ಯತ್ವಂ ....ಅತ್ರ ವೇದಾ ಇತ್ಯುಪಲಕ್ಷಣಂ ಪಂಚಾಶದ್ವರ್ಣಾನಾಮವ್ಯಾಕೃತಾಕಾಶಸ್ಯ ಚ ತಥಾಭಾವಾತ್"

ಪರಸ್ಪರ ವಿಲಕ್ಷಣಗಳಾಗಿವೆ. ಈ ಶ್ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವ ಸೃಷ್ಟ್ಯಾದಿ ಹನ್ನೆರಡು ಧರ್ಮಗಳೂ ಯಾವುದಕ್ಕೆ ಸಂಭವಿಸುತ್ತವೆಯೋ ಅವುಗಳ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಪರಮಾತ್ಮನು ಹನ್ನೆರಡಕ್ಕೂ ಕಾರಣನಾಗುತ್ತಾನೆ. ಆಯಾಯಾ ಪದಾರ್ಥಗಳ ಸ್ವಭಾವಾನುಗುಣವಾಗಿ ಯಾವ ಯಾವ ಪದಾರ್ಥಗಳಿಗೆ ಎಷ್ಟೆಷ್ಟು ಧರ್ಮಗಳು ಸಂಭವಿಸುತ್ತವೆಯೋ ಅವುಗಳ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮನು ಅಷ್ಟು ಧರ್ಮಗಳಿಗೆ ಮಾತ್ರ ಕಾರಣನಾಗುತ್ತಾನೆಂದು ತಾತ್ಪರ್ಯ. ಇದರಿಂದ ಸೃಷ್ಟಿ, ಸ್ಥಿತಿ, ಸಂಹಾರ, ನಿಯಮನ, ಅಜ್ಞಾನ, ಜ್ಞಾನ, ಬಂಧ, ಮೋಕ್ಷ, ಸುಖ, ದುಃಖ, ಬಾಹ್ಯಾಂಧಕಾರ, ಬಾಹ್ಯಪ್ರಕಾಶ ಎಂಬ ಹನ್ನೆರಡು ಧರ್ಮಗಳ ಪೈಕಿ ಸ್ಥಿತಿನಿಯಮನವೆಂಬ ಎರಡು ಮಾತ್ರ ಸಕಲ ಪ್ರಪಂಚಕ್ಕೂ ಸಂಭವಿಸುತ್ತದೆಯಾದಕಾರಣ ಸಕಲ ಪ್ರಪಂಚಕ್ಕೂ ಕಾರಣನೆಂದರೆ ಪ್ರಪಂಚದ ಸ್ಥಿತಿ ನಿಯಮಗಳಿಗೆ ಕಾರಣನೆಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು. ಅನಿತ್ಯ ಮತ್ತು ನಿತ್ಯಾನಿತ್ಯಪದಾರ್ಥಗಳಿಗೆ ಸೃಷ್ಟಿ ಸಂಹಾರವೆಂಬ ಮತ್ತೆರಡು ಧರ್ಮಗಳು ಸಂಭವಿಸುತ್ತವೆಯಾದುದರಿಂದ ಆ ಪದಾರ್ಥಗಳ ಸೃಷ್ಟಿ ಸಂಹಾರಗಳಿಗೂ ಸಹ ಬ್ರಹ್ಮನು ಕಾರಣನು. ನಿತ್ಯಪದಾರ್ಥಗಳಿಗೆ ಬ್ರಹ್ಮನು ಕಾರಣನೆಂದರೆ ಅನಿತ್ಯಗಳಂತೆ ಅವುಗಳ ಉತ್ಪತ್ತಿಗೆ ಕಾರಣನೆಂದರ್ಥವಲ್ಲ. ಮತ್ತೇನೆಂದರೆ ಚೇತನರೂಪವಾದ ನಿತ್ಯಪದಾರ್ಥಗಳಿಗೆ ಜ್ಞಾನ ಸ್ಥಿತಿ ನಿಯಮನ ಮುಂತಾದವುಗಳಿಗೆ ಕಾರಣನು. ಅಚೇತನ ರೂಪವಾದ ನಿತ್ಯಪದಾರ್ಥಗಳಿಗೆ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಸಂಭಾವಿತವಾದ ಉಳಿದ ಸ್ಥಿತಿನಿಯಮನಾದಿಗಳಿಗೆ ಕಾರಣನು ಎಂಬ ವಿವೇಚನೆಯನ್ನು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳಬೇಕು.* ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ನಿತ್ಯಾನಿತ್ಯವಸ್ತುಗಳಿಗೆ ಬ್ರಹ್ಮನು ಕಾರಣನೆಂಬುದನ್ನು ಮೂಲಟೀಕಾಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿ ವಿವೇಚನ ಮಾಡಿರುವುದರಿಂದ ಅನಿತ್ಯಪದಾರ್ಥ ಕಾರಣತ್ವವು ಬೇರೆ ವಿಧವು, ನಿತ್ಯಪದಾರ್ಥ ಕಾರಣತ್ವವು ಬೇರೆ ವಿಧವು ; ಏಕರೂಪವಲ್ಲವೆಂಬುದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಯಿತು. ಹೀಗಿರುವಾಗ ಮುಖ್ಯೋತ್ಪತ್ತಿಯುಳ್ಳ ಅನಿತ್ಯಪದಾರ್ಥಗಳಿಗೆ ಬ್ರಹ್ಮನು ಉತ್ಪತ್ತ್ಯಾದಿಗಳನ್ನುಂಟುಮಾಡುವುದರಿಂದ ನಿಮಿತ್ತಕಾರಣನೆನಿಸುವನು. ಅಂತಹ ಉತ್ಪತ್ತಿಯಿಲ್ಲದ ನಿತ್ಯಪದಾರ್ಥಗಳಿಗೆ ಬ್ರಹ್ಮನು ಕಾರಣನೆಂದರೆ ಸ್ಥಿತಿ ನಿಯಮನಾದಿಗಳನ್ನು ಅನುಗ್ರಹಿಸುವವನು, ಪರಾಧೀನ ವಿಶೇಷಾವಾಪ್ತಿಯನ್ನುಂಟುಮಾಡುವವನು ಎಂಬುದಾಗಿ ಸಿದ್ಧಾಂತರಹಸ್ಯವನ್ನು ಇವರು ವಿವೇಚನೆ ಮಾಡದೆ ಅನಿತ್ಯಪದಾರ್ಥಗಳಿಗೆ ಬ್ರಹ್ಮನು ಹೇಗೆ ಕಾರಣನಾಗುತ್ತಾನೆಯೋ ಅದರಂತೆಯೇ (just as) ನಿತ್ಯಪದಾರ್ಥಗಳಿಗೂ ಕಾರಣನಾಗುತ್ತಾನೆಂದು ಹೇಳಿರುವುದರಿಂದ ನಿತ್ಯಪದಾರ್ಥಕ್ಕೂ ಅನಿತ್ಯಪದಾರ್ಥದಂತೆ ಉತ್ಪತ್ತಿಯುಂಟೆಂಬ ಭಾವನೆಗೆ ಅವಕಾಶವುಂಟಾಗುತ್ತದೆ. ಇವರ ವಾಕ್ಯಗಳಿಗೆ ಹಾಗೆಯೇ ಅರ್ಥವೂ ಆಗುತ್ತದೆ. ಮೇಲೆ

---

* "ಉಕ್ತಧರ್ಮೇಷು ಯತ್ರ ತತ್ವೇ ಅಲ್ಪೀಯಾಂಸಃ ಸಂಭವಂತಿ ತತ್ರ ತಾವಂತೋ ವಿಷ್ಣ್ವಧೀನಾ ಜ್ಞಾತವ್ಯಾಃ ಯತ್ರ ತು ಬಹವಸ್ತತ್ರ ತಾವಂತಃ .. ತತ್ರಸ್ಥಿತಿನಿಯಮನಾಸರ್ವಸ್ಯ. ಸೃಷ್ಟಿಸಂಹೃತೀ ನಿತ್ಯಾನಿತ್ಯಸ್ಯ ಅನಿತ್ಯಸ್ಯಚ .. ಬೋಧನಂ ಚೇತನಸ್ಯ." ಇತ್ಯಾದಿ.

— ತತ್ವಸಂಖ್ಯಾನಟೀಕಾ.

ಉದಾಹರಿಸಿರುವ ವಾಕ್ಯಸಂದರ್ಭದ ಆದಿಭಾಗದಲ್ಲಿ "That Brahman is *Purna*, *Nirvikara* and the *Mula* (ground) of the world suggests that it is not the *Upadana* but the *Nimitta* of the world does not merely mean that Brahman is prior, in time, to the world. As the ground of all Brahman is the ground of time also." 'ಬ್ರಹ್ಮನು ಪ್ರಪಂಚಕ್ಕೆ ಉಪಾದಾನಕಾರಣನಲ್ಲ, ನಿಮಿತ್ತಕಾರಣನು. ನಿಮಿತ್ತಕಾರಣನೆಂದರೆ ಕಾಲತಃ ಬ್ರಹ್ಮನು ಪ್ರಪಂಚಕ್ಕಿಂತ ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿದ್ದಾನೆಂದು ಮಾತ್ರವೇ ಅರ್ಥವಲ್ಲ; ಎಲ್ಲಕ್ಕೂ ಬ್ರಹ್ಮನು ಕಾರಣನಾದ್ದರಿಂದ ಕಾಲಕ್ಕೂ ಸಹ ಕಾರಣನಾಗಿರುತ್ತಾನೆ.' ಎಂದು ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ. ಈ ಸಂದರ್ಭಗಳನ್ನು ಪರ್ಯಾಲೋಚಿಸಿದರೆ ಈ ಪ್ರಕರಣದಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮನು ಕಾರಣನೆಂದು ಹೇಳಿರುವುದು. ವಸ್ತುವಿನ 'ಅಭೂತ್ವಾಭವನ' ರೂಪ ಮುಖ್ಯೋತ್ಪತ್ತಿಕಾರಣನೆಂದೇ ಅರ್ಥವಾಗುತ್ತದೆ.* ಉಪಾದಾನಕಾರಣವೆಂದರೆ ಸ್ವತಃ ಕಾರ್ಯರೂಪವಾಗಿ ಪರಿಣಮಿಸುವ ಕಾರಣವು. ಘಟವೆಂಬ ಪದಾರ್ಥಕ್ಕೆ ಮಣ್ಣು ಉಪದಾನ ಕಾರಣವು. ಮಣ್ಣೇ ಘಟಾಕಾರವಾಗಿ ಪರಿಣಮಿಸುತ್ತದೆ. ಆದುದರಿಂದ ಅದು ಉಪಾದಾನಕಾರಣವೆನಿಸುವುದು. ನಿಮಿತ್ತಕಾರಣವೆಂದರೆ ತಾನೇ ಸ್ವತಃ ಕಾರ್ಯರೂಪವನ್ನು ಹೊಂದದೆ ಕಾರ್ಯವು ಹುಟ್ಟುವುದಕ್ಕೆ ಸಹಕಾರಿಯಾಗಿರುವುದು. ಘಟಕ್ಕೆ ದಂಡಾದಿಗಳು ನಿಮಿತ್ತಕಾರಣಗಳು. ದಂಡಾದಿಗಳೇ ಘಟವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಮಣ್ಣಿನಿಂದ ಘಟವನ್ನು ಮಾಡಬೇಕಾದರೆ ದಂಡಾದಿಗಳ ಸಹಕಾರವು ಆವಶ್ಯಕವಾಗಿದೆ. ಆದುದರಿಂದ ದಂಡಚಕ್ರಕುಲಾಲಾದಿಗಳು ನಿಮಿತ್ತಕಾರಣಗಳೆನಿಸುವುವು.

---

*ಪ್ರಕರಣಾನುಸಾರವಾಗಿ ನಿತ್ಯಪದಾರ್ಥಗಳಿಗೆ ಉತ್ಪತ್ತಿಯುಂಟೆಂಬುದು ಇವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯವೆನ್ನುವುದು ಮಾತ್ರವೇ ಅಲ್ಲ; ನಿತ್ಯಪದಾರ್ಥಗಳಿಗೂ ಸೃಷ್ಟಿ (=ಉತ್ಪತ್ತಿ)ಯುಂಟೆಂದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿಯೇ P. 7 ರಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುತ್ತಾರೆ. "The second explains how the world consisting of individual souls and matter is entirely dependent on Brahman. (being created by Brahman)" ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರಗಳಿಗೆ ಅಧ್ಯಾಯಕ್ರಮವಾಗಿ ಅಭಿಪ್ರಾಯವಿವರಣೆಯನ್ನು ಮಾಡಲು ಪ್ರಾರಂಭಿಸಿ ಎರಡನೇ ಅಧ್ಯಾಯದ ಅರ್ಥವೆಂದು (ವಸ್ತುತಃ ಅದು ಎರಡನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದ ಅರ್ಥವಲ್ಲ.) 'ಚೇತನಾಚೇತನಾತ್ಮಕವಾದ ಪ್ರಪಂಚವು ಬ್ರಹ್ಮನಿಂದ ಸೃಷ್ಟವಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಬ್ರಹ್ಮನ ಅಧೀನವು' ಎಂಬುದಾಗಿ ಬರೆದಿರುತ್ತಾರೆ. ಇದರಿಂದ ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿರುವ ನಿತ್ಯವಾದ ಚೇತನಾದಿಗಳಿಗೂ ಸಹ ಸೃಷ್ಟಿಯೆಂದರೆ ಉತ್ಪತ್ತಿ (ಅಭೂತ್ವಾಭವನ) ಯುಂಟೆಂಬ ಅವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯವು ನಿಸ್ಸಂದಿಗ್ಧವಾಗಿ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುತ್ತದೆ.

ಪ್ರ. ಪಿ. .. ಲೇಖಕರು ಬ್ರಹ್ಮನು ಪ್ರಪಂಚಕ್ಕೆ ಉಪಾದಾನಕಾರಣನಲ್ಲ ನಿಮಿತ್ತ ಕಾರಣನು ಆತನು ಅನಾದಿನಿತ್ಯವಾದ ಕಾಲಾದಿಗಳಿಗೂ ಸಹ ಕಾರಣನು ಎಂಬುದಾಗಿ ನಿರೂಪಿಸಿ, ಅನಿತ್ಯವಸ್ತುಗಳಂತೆಯೇ ನಿತ್ಯವಸ್ತುಗಳಿಗೂ ಕೂಡ ಕಾರಣನೆಂದು ಹೇಳಿ ರುವುದರಿಂದ ಕಾಲಾದಿ ನಿತ್ಯಪದಾರ್ಥಗಳಿಗೂ ಉತ್ಪತ್ತಿಯುಂಟೆಂಬುದೇ ಇವರ ಅಭಿ ಪ್ರಾಯವೆಂದು ವ್ಯಕ್ತವಾಗುತ್ತದೆ. ಅವುಗಳಿಗೆ ಉತ್ಪತ್ತಿಯಿಲ್ಲವೆಂದು ಇವರು ಅಭಿ ಪ್ರಾಯಪಡುವುದಾದರೆ 'ಅನಿತ್ಯವಸ್ತುಗಳಂತೆಯೇ' ಎಂಬ ಉಪಮಾನಪ್ರದರ್ಶನವು ಅಸಂಗತವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದುದರಿಂದ ಈ ಗ್ರಂಥಸಂದರ್ಭಕ್ಕೆ ನಿತ್ಯವಸ್ತುಗಳಿಗೂ ಅನಿತ್ಯ ವಸ್ತುಗಳಂತೆ ಉತ್ಪತ್ತಿಯುಂಟು, ಬ್ರಹ್ಮನಿಗೆ ಉಭಯಕಾರಣತ್ವವೂ ಸಮಾನವಾದುದು ಎಂದೇ ಅಭಿಪ್ರಾಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಬೇರೆ ಅಭಿಪ್ರಾಯವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಇದು ಸಿದ್ಧಾಂ ತಕ್ಕೆ ಅತ್ಯಂತ ವಿರುದ್ಧವು. ನಿತ್ಯಾನಿತ್ಯಪದಾರ್ಥಗಳಿಗೆ ಬ್ರಹ್ಮನು ಹೇಗೆ ಕಾರಣನಾಗು ತ್ತಾನೆಂಬುದನ್ನು ಮೇಲೆಯೇ ತತ್ವಸಂಖ್ಯಾನಟೀಕಾವಾಕ್ಯಗಳ ಆಧಾರದಿಂದ ವಿವರಿಸ ಲಾಗಿದೆ. ಅನಿತ್ಯವಸ್ತುಗಳಂತೆ ನಿತ್ಯವಸ್ತುಗಳಿಗೆ ಬ್ರಹ್ಮನು ಉತ್ಪತ್ತಿಕಾರಣನಲ್ಲ ವೆಂಬ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಮರೆಮಾಚಿ ಉಭಯ ಕಾರಣತ್ವವೂ ಸಮಾನವೆಂದು ಇವರು ಹೇಳಿರುವುದು ಅಪಪ್ರಚಾರವೇ ಸರಿ. ಹಾಗಾದರೆ ಅನೇಕಶ್ರುತಿಸ್ಮೃತ್ಯಾದಿ ಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿ ಜೀವಾದಿ ನಿತ್ಯಪದಾರ್ಥಗಳುಹುಟ್ಟುತ್ತವೆ ಎಂದು ಅನೇಕವಾಕ್ಯಗ ಳಿಂದ ಹೇಳಿರುವುದು ಮತ್ತು 'ದೇವದತ್ತನು ಹುಟ್ಟಿದನು' ಮುಂತಾದ ಲೌಕಿಕವ್ಯವ ಹಾರಗಳೂ ಹೇಗೆ ಸಂಗತವಾಗುತ್ತವೆಂಬ ಆಕ್ಷೇಪವು ಬರಬಹುದು. ಆದರೆ ಸೂಕ್ಷ್ಮ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಪರ್ಯಾಲೋಚಿಸಿದರೆ ನಿತ್ಯಪದಾರ್ಥಗಳಿಗೆ ಸ್ವರೂಪತಃ ಉತ್ಪತ್ತಿ ಯಿಲ್ಲದಿದ್ದಾಗ್ಯೂ 'ಉತ್ಪನ್ನಃ' 'ಜಾತಃ' ಇತ್ಯಾದಿ ವ್ಯವಹಾರಗಳಿಗೆ ಬೇರೆ ನಿಮಿತ್ತ ಗಳಿವೆ ಎಂಬ ಸಿದ್ಧಾಂತರಹಸ್ಯವು ಗೊತ್ತಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಆಕ್ಷೇಪವನ್ನು ಶಂಕಿಸಿ ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರಭಾಷ್ಯ, ನ್ಯಾಯಸುಧಾ, ತಾತ್ಪರ್ಯಚಂದ್ರಿಕಾ ಮುಂತಾದ ಗ್ರಂಥಗ ಳಲ್ಲಿ ಸಮಾಧಾನವನ್ನು ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ಹೇಳಿರುತ್ತಾರೆ—ಉತ್ಪತ್ತಿಯು 'ಅಭೂ ತ್ವಾಭವನ' ಎಂದರೆ ಕಾರ್ಯರೂಪದಿಂದ ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿಲ್ಲದೆ, ಸಾಮಗ್ರಿಯಿಂದ ಹೊಸ ದಾಗಿ ಹುಟ್ಟುವುದು ಎಂಬುದೇ ಮುಖ್ಯವಾದ ಉತ್ಪತ್ತಿ ಪದಾರ್ಥವು. ಇದು ಅನಿತ್ಯ ಪದಾರ್ಥಗಳಿಗೆ ಮಾತ್ರ ಅನ್ವಯಿಸುತ್ತದೆ. ಗೌಣವಾಗಿ ಅಥವಾ ಅಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಉತ್ಪತ್ತಿಪದಕ್ಕೆ ಅನೇಕ ಅರ್ಥಗಳಿವೆ. ದೇಹಯೋಗವು ಒಂದು ವಿಧವಾದ ಉತ್ಪ ತ್ತಿಯು. ಪರಾಧೀನ ವಿಶೇಷಾವ್ಯಾಪ್ತಿಯು ಮತ್ತೊಂದು ವಿಧವು. ನಿಸೃಷ್ಟತ್ವವು ಇನ್ನೊಂದು ವಿಧವು. ಈ ಪ್ರಕಾರ ಅನೇಕವಿಧವಾದ ಅಮುಖ್ಯೋತ್ಪತ್ತಿಗಳು ಆಯಾಯಾ ಪದಾರ್ಥಗಳ ಸ್ವಭಾವಾನುಗುಣವಾಗಿ 'ಉತ್ಪನ್ನಃ' 'ಜಾತಃ' ಇತ್ಯಾದಿ ವ್ಯವಹಾರಗಳಿಗೆ ನಿಯಾಮಕಗಳೆಂದೂ ವಸ್ತುತಃ ನಿತ್ಯಪದಾರ್ಥಗಳಿಗೆ ಮುಖ್ಯವಾದ ಉತ್ಪತ್ತಿಯಿಲ್ಲ. ಎಂದರೆ ಅವು ಸ್ವರೂಪತಃ ಉತ್ಪತ್ತ್ಯಾದಿರಹಿತವೆಂದೂ ಸಿದ್ಧಾಂತವು

ನಿರೂಪಿತವಾಗಿದೆ.* ಆದುದರಿಂದ ‘ದೇವದತ್ತೋ ಜಾತಃ’ ಇತ್ಯಾದಿ ಲೌಕಿಕ ವೈದಿಕ ವ್ಯವಹಾರಗಳಿಗೆ ‘ದೇವದತ್ತನಿಗೆ ದೇಹವು ಪ್ರಾಪ್ತವಾಯಿತು’ ಮುಂತಾದ ಅರ್ಥಗಳನ್ನೇ ತಿಳಿಯಬೇಕೇ ಹೊರತು ಅವನಿಗೆ ಸ್ವರೂಪತಃ ಉತ್ಪತ್ತಿಯುಂಟೆಂದು ತಿಳಿಯಬಾರದು. ಈ ವಿಧವಾದ ರಹಸ್ಯಗಳನ್ನು ಪ್ರಕಾಶಪಡಿಸದೆ ದ್ವೈ. ಫಿ.... ಲೇಖಕರು ಅನಿತ್ಯವಸ್ತುಗಳಂತೆಯೇ ಆತ್ಮಾದಿ ನಿತ್ಯವಸ್ತುಗಳಿಗೂ ಬ್ರಹ್ಮನು ಕಾರಣನೆಂದು ಹೇಳಿ ನಿತ್ಯವಸ್ತುಗಳಿಗೂ ಉತ್ಪತ್ತಿಯುಂಟೆಂಬ ಭಾವನೆಗೆ ಅವಕಾಶಕೊಟ್ಟಿರುವುದರಿಂದ ದೇಹಾತ್ಮವಾದಿಗಳಾದ ಚಾರ್ವಾಕರಂತೆ ದ್ವೈತವಾದಿಗಳನ್ನೂ ನಾಸ್ತಿಕವಾದಿಗಳೆಂಬ ಅಪಪ್ರಥೆಗೆ ಈಡುಮಾಡಿ ಸಿದ್ಧಾಂತದ್ರೋಹಕ್ಕೆ ಪಾತ್ರರಾಗಿರುತ್ತಾರೆಂಬುದು ವಿವೇಚಕರಿಗೆ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುತ್ತದೆ.

P. 187. “Two types of objects can be distinguished in the world.[1] Some objects are knowing entities. They are called *cetana*. Others are not knowing entities They are called *acetana*. Both are the objects of knowledge. This is why we make an attempt to study them.”

F. n. 1. This exposition is based on T. S. T. and T. V. T.

‘ಪ್ರಪಂಚದ ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಎರಡು ವಿಧವಾಗಿ ವಿಂಗಡಿಸಬಹುದು. ಕೆಲವು ಜ್ಞಾನವುಳ್ಳ ಪದಾರ್ಥಗಳು. ಅವುಗಳಿಗೆ ಚೇತನವೆಂದು ಹೆಸರು. ಮತ್ತೆ ಕೆಲವು

---

* i “ದೇಹೋತ್ಪತ್ತ್ಯಾ ಸಮುತ್ಪನ್ನ ಇತಿ ಶುತ್ಯಾಽಭಿಧೀಯತೇ। ....ನಿತ್ಯಂ ನೋತ್ಪದ್ಯತೇ ಹಿ ತತ್। ತಥಾಽಪಿ ಮೂರ್ತಸಂಬಂಧಪರತಂತ್ರವಿಶೇಷಯುಕ್। ಖಮೇವೋತ್ಪತ್ತಿಮನ್ನಾಮ ಶ್ರುತಿಶಬ್ದವಿವಕ್ಷಿತಂ। ಪ್ರಕೃತಿಃ ಪುರುಷಃ ಕಾಲ ಇತ್ಯೇತೇ ಚ ಸಮಸ್ತಶಃ॥ ಈಶಾಧೀನವಿಶೇಷೇಣ ಜನ್ಯಾ ಇತ್ಯೇವ ಶಬ್ದಿತಾಃ। .... ಸಿಸೃಕ್ಷುತ್ವವಿಶೇಷಂ ತತ್ಸಾಕ್ಷಾದ್ಭಗವದಿಚ್ಛಯಾ। ಪ್ರಾಪ್ತೈವ ಸೃಷ್ಟೇತ್ಯುದಿತಾ ಪ್ರಧಾನಂ ವಿಕೃತೇರಪಿ॥ ಪುಮಾಂಸೋ ದೇಹಸಂಬಂಧಾತ್ ಸೃಷ್ಟಿಮಂತ ಇತೀರಿತಾಃ॥”

—ಅನುವ್ಯಾಖ್ಯಾನ. ಅ. 2. ಪಾ. 3. ಅಧಿ.1.

ii. ಇದರ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ. ನ್ಯಾಯಸುಧಾ; “ಇಹ ಚ ಪ್ರಕರಣೇ ಸೂತ್ರೇ ಪರಾಧೀನ ವಿಶೇಷಾವಾಪ್ತಿರೇವೋತ್ಪತ್ತಿರ್ವಿವಕ್ಷಿತಾ; ನತ್ವಭೂತ್ವಾ ಭವನಂ....ಯತ್ರ ಚ ಸ್ವರೂಪನಿತ್ಯತ್ವಂ ಪ್ರಮಿತಂ ತತ್ರೈವೋತ್ಪತ್ತಿಶ್ರುತಿಃ ಪರಾಧೀನವಿಶೇಷಾವಾಪ್ತಿಪರಾ. ಅನ್ಯತ್ರತ್ವಭೂತ್ವಾಭವನಪರಾಪೀತಿ ನಾತಿಪ್ರಸಂಗಃ”

iii. —ತಾತ್ಪರ್ಯಚಂದ್ರಿಕಾ ಅ. 2. ಪಾ. 3. ಅಧಿ. 1.

iv. ಇದೇ ಭಾಗದ ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರಭಾಷ್ಯ ತತ್ವಪ್ರಕಾಶಿಕಾ ಗ್ರಂಥಗಳೂ ಸಹ ಇದಕ್ಕೆ ಆಧಾರಗಳು.

ಜ್ಞಾನವಿಲ್ಲದ ಪದಾರ್ಥಗಳು. ಅವುಗಳಿಗೆ ಅಚೇತನಗಳೆಂದು ಹೆಸರು. ಈ ಎರಡೂ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ವಿಷಯಗಳಾಗುತ್ತವೆ. ಇದರಿಂದಲೇ ನಾವು ಅವನ್ನು ತಿಳಿಯಲು ಯತ್ನಿಸುತ್ತೇವೆ.

'F. n. 1. ಈ ವಿವರಣೆಯನ್ನು ತತ್ತ್ವಸಂಖ್ಯಾನಟೀಕಾ ಮತ್ತು ತತ್ತ್ವವಿವೇಕ ಟೀಕಾ ಇವುಗಳ ಆಧಾರದಮೇಲೆ ಬರೆಯಲಾಗಿದೆ.'

ಇವರ ವಿವರಣವು ಇವರು ಸೂಚಿಸಿರುವ ಅಧಾರಗ್ರಂಥಗಳಿಗೆ ನೇರವಾಗಿ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿದೆ. ಇವರ ಆಧಾರಗ್ರಂಥವಾಕ್ಯಗಳಿಂದ* ಅಸ್ವತಂತ್ರತತ್ತ್ವವು ಎಂದರೆ ಪ್ರಪಂಚವು ಭಾವಾಭಾವಭೇದದಿಂದ ಎರಡು ವಿಧವು ಎಂಬುದಾಗಿ ಐಕಕಂಠ್ಯದಿಂದ ಉದ್ಘೋಷಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿದೆ. ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲದೆ "ಅಥ ಅಸ್ವತಂತ್ರಂ ಚೇತನತ್ವಾದಿನ್ನೈವ ವಿಭಜ್ಯತಾಂ" ಎಂಬ ತತ್ತ್ವಸಂಖ್ಯಾನ ಟೀಕಾವಾಕ್ಯದಿಂದ ಅಸ್ವತಂತ್ರ ತತ್ತ್ವವನ್ನು ಎಂದರೆ ಪ್ರಪಂಚವನ್ನು ಚೇತನಾಚೇತನವೆಂದು ಎರಡು ವಿಧವಾಗಿ ಏಕೆ ವಿಂಗಡಿಸ ಬಾರದೆಂದು ಆಶಂಕಿಸಿ, ಆ ವಿಭಾಗವನ್ನು ಮುಂದಿನ ವಾಕ್ಯದಿಂದ ನಿರಾಕರಿಸಿ, ಭಾವಾಭಾವಭೇದದಿಂದಲೇ ವಿಭಾಗ ಮಾಡಬೇಕೆಂದು ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಮಾಡಿರುತ್ತಾರೆ. ತತ್ತ್ವವಿವೇಕಟೀಕೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಇವರ ವಿಭಾಗವು ನಿರಾಕೃತವಾಗಿದೆ. ಇವರು ಮಾಡಿರುವ ಚೇತನಾ ಚೇತನವೆಂಬ ಪ್ರಭೇದವು ಭಾವಪದಾರ್ಥದ ಪ್ರಭೇದವಾಗಿ ತತ್ತ್ವಸಂಖ್ಯಾನ ಮತ್ತು ತತ್ತ್ವವಿವೇಕ ಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿಯೇ ಉಕ್ತವಾಗಿದೆ§

ಹೀಗೆ ಇವರ ಆಧಾರಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿಯೇ ಭಾವಪದಾರ್ಥಪ್ರಭೇದವೆಂದು ಉಕ್ತವಾಗಿ ಭಾವಾಭಾವಾತ್ಮಕವಾದ ಪ್ರಪಂಚದ ವಿಭಾಗವಲ್ಲವೆಂದು ನಿರಾಕೃತವಾಗಿರುವ ವಿಭಾಗವನ್ನೇ ಪ್ರಪಂಚದ ವಿಭಾಗವೆಂದು ಆ ಗ್ರಂಥವಿರುದ್ಧವಾಗಿ ಇವರು ಉಲ್ಲೇಖಿಸಿರುವ ವಿಷಯವು ಸಿದ್ಧಾಂತಸಮ್ಮತವಲ್ಲವೆಂದು ಬೇರೆ ಹೇಳಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಆಧಾರ ಗ್ರಂಥಗಳನ್ನು ನಿರ್ದೇಶಿಸುವುದು ವಾಚಕರಿಗೆ ನಂಬಿಕೆಯನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುವುದಕ್ಕಲ್ಲವೇ? ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ಸಲ್ಲದ ಮತ್ತು ವಿರುದ್ಧವಾದ ಆಧಾರಗಳನ್ನು ನಿರ್ದೇಶಿಸಬಹುದೇ? ಹಾಗೆ ಮಾಡುವುದು ವಂಚನೆ ಅಥವಾ ಅವ್ಯುತ್ಪತ್ತಿಯನ್ನು ಸೂಚಿಸುವುದಿಲ್ಲವೇ? ಇವರು ಇಲ್ಲಿ ಮಾಡಿರುವ ಆಧಾರಗ್ರಂಥವಿರುದ್ಧವಿಭಾಗವನ್ನೇ 239 ನೇ

---

* 1. ತತ್ತ್ವಸಂಖ್ಯಾನ— "ಭಾವಾಭಾವೌ ದ್ವಿಧೇತರತ್ |" ಅದರ ಟೀಕಾ— "ಅಸ್ವತಂತ್ರತತ್ತ್ವಂದ್ವಿಧಾ— ಕಥಂಭಾವೋಽಭಾವಶ್ಚೇತಿ."

ii. ತತ್ತ್ವವಿವೇಕ— ದ್ವಿವಿಧಂ ಪರತಂತ್ರಂಚ ಭಾವೋಽಭಾವ ಇತೀರಿತಃ" ಅದರ ಟೀಕಾ— "ಭಾವ ಇತೀರಿತ ಏಕಾವಿಧಾ; ಅಭಾವ ಇತೀರಿತಶ್ಚ ಅಪರಾ ಏವಂ ಪರತಂತ್ರಂಚ ದ್ವಿವಿಧಮಿತಿ ಯೋಜ್ಯಂ."

§ i. "ಚೇತನಾಚೇತನತ್ವೇನ ಭಾವೋಽಪಿ ದ್ವಿವಿಧೋ ಮತಃ" —ತತ್ತ್ವಸಂಖ್ಯಾನ

ii. "ಚೇತನೋಽಚೇತನಶ್ಚೇತಿ ಭಾವಶ್ಚ ದ್ವಿವಿಧಃ ಸ್ಮೃತಃ" —ತತ್ತ್ವವಿವೇಕ.

ಪುಟದಲ್ಲಿಯೂ ಸಹ "*Asvatantra* is the world consisting of *cetana* and *acetana*" ಎಂಬ ವಾಕ್ಯದಿಂದ ದೃಢಪಡಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಮೇಲೆ ಉದಾಹರಿಸಿದ 187ನೇ ಪುಟದ ಗ್ರಂಥಭಾಗದ ಅಂತಿಮವಾಕ್ಯವು ("This is why we make an attempt to study them") ಅಸಂಗತವಾಗಿದೆ.

ಪುಟ 189 ರಲ್ಲಿ 'His capacities' ಎಂದು ಪ್ರಾರಂಭಿಸಿ 191 ನೆಯ ಪುಟದ ಕೊನೆಯಭಾಗದವರೆಗೂ ಜೀವತ್ರೈವಿಧ್ಯವೆಂಬ ದ್ವೈತಸಿದ್ಧಾಂತದ ಮುಖ್ಯ ಪ್ರಮೇಯವನ್ನು ವಿವರಿಸಿರುತ್ತಾರೆ. ಈ ವಿವರಣೆಯು ಸಕಲದ್ವೈತಗ್ರಂಥಗಳಿಗೂ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿದೆ. ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲದೆ, ಇವರ ನಿರೂಪಣೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಪೂರ್ವೋತ್ತರ ವಿರೋಧವೂ ವಿಮರ್ಶಕರಿಗೆ ಸ್ಪಷ್ಟವು. ಜೀವರು ಮುಕ್ತಿಯೋಗ್ಯ, ನಿತ್ಯಸಂಸಾರಿ, ತಮೋಯೋಗ್ಯ ಎಂಬುದಾಗಿ ಮೂರು ವಿಧರು. ಇವರುಗಳಲ್ಲಿ ಮುಕ್ತಿಯೋಗ್ಯರು ಜ್ಞಾನಾನಂದಸ್ವರೂಪರು, ನಿತ್ಯಸಂಸಾರಿಗಳು ಸುಖದುಃಖಮಿಶ್ರಸ್ವರೂಪರು, ತಮೋಯೋಗ್ಯರು ದುಃಖಾಜ್ಞಾನಾದಿ ಸ್ವರೂಪರು. ಈ ವಿಧವಾದ ಜೀವರುಗಳ ಸ್ವರೂಪವು ಮುಕ್ತಿಯಲ್ಲಿಯೂ ಅಂಧಂತಮಸ್ಸಿನಲ್ಲಿಯೂ ಆಯಾಯಾ ಜೀವರುಗಳಿಗೆ ವ್ಯಕ್ತವಾಗಿ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಬರುತ್ತದೆ. ಸಂಸಾರದಶೆಯಲ್ಲಿ ಜೀವರುಗಳ ಸ್ವರೂಪಾನುಭವವು ಅವಿದ್ಯೆಯಿಂದ ಪ್ರತಿಬದ್ಧವಾಗಿ ನಾನಾವಿಧವಾದ ದುಃಖಾದಿಗಳನ್ನು ಅನುಭವಿಸುತ್ತಿರುವುದು ಲೋಕಾನುಭವಸಿದ್ಧ'. ಇದು ತತ್ತ್ವಾಂಶವು. ಮೇಲೆ ಸೂಚಿಸಿರುವ (P. 189–91) ಇವರ ಲೇಖನದಿಂದ ಸಂಸಾರದಶೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ಸುಖಾದಿಗಳೆಂದು ಭಾವಿಸುವವರು ಮುಕ್ತಿಯೋಗ್ಯರೆಂತಲೂ, ಯಾವದರಲ್ಲಿಯೂ ವಿಶ್ವಾಸವಿಲ್ಲದೆ ಸಂಶಯಾತ್ಮರಾಗಿ ಸಂಸಾರಕಾಲದಲ್ಲಿರುವವರು ನಿತ್ಯಸಂಸಾರಿಗಳೆಂದೂ, ಸಕಲವನ್ನೂ ದುಃಖಾದಿಮಯವೆಂದು ತಿಳಿಯುವವರು ತಮೋಯೋಗ್ಯರೆಂದೂ ಅರ್ಥವಾಗುತ್ತದೆ. ಇದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಜೀವರುಗಳ ಸ್ವರೂಪವು ಭಗವದನುಗ್ರಹದಿಂದ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಬರುವುದೇ ಮುಕ್ತಿಯೆಂದು ಸಿದ್ಧಾಂತವು. ಇವರು ಹೇಳುವಪ್ರಕಾರ ಸಂಸಾರಕಾಲದಲ್ಲಿಯೇ ಸ್ವರೂಪವು ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಬರವುದಾದರೆ ಸಂಸಾರವು ಬಂಧವೆಂಬ ಭಾವನೆಯೇ ದೂರವಾಗಿ ಅದರ ನಿವೃತ್ತಿಗೋಸ್ಕರವಾಗಿ ತತ್ವಜ್ಞಾನೋಪಾಯವನ್ನು ಅನುಷ್ಠಾನಮಾಡುವುದೇ ವ್ಯರ್ಥವಾಗಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಸಂಸಾರ ಮುಕ್ತಿಗಳಿಗೆ ವೈಲಕ್ಷಣ್ಯವೇ ಇಲ್ಲದಂತಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ವಿಧವಾಗಿ ಮುಖ್ಯ ಪ್ರಮೇಯವಾದ ತ್ರಿವಿಧ ಜೀವಸ್ವರೂಪವಿವರಣವು ಇವರ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ವಿಪರೀತವಾಗಿ ನಿರೂಪಿತವಾಗಿದೆ. ಈ ವಿವರಣವು ಮೂರು ಪುಟಗಳಲ್ಲಿದೆ. ನಿರರ್ಥಕವಾದ ಮತ್ತು ವಿರುದ್ಧವಾದ ವಾಕ್ಯಗಳು ಅನೇಕವಾಗಿ ಕಂಡುಬರುತ್ತವೆ. ಒಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಇದರಿಂದ ಸಿದ್ಧಾಂತವು ಅಪಪ್ರಚಾರವಾಗಿದೆಯೇ ಹೊರತು ರಹಸ್ಯವು ವ್ಯಕ್ತವಾಗಿಲ್ಲ. ಇವರ ಲೇಖನವನ್ನೇ ವಿವರವಾಗಿ ನೋಡಿದರೆ ದೋಷಗಳೆಲ್ಲವೂ ವಿಮರ್ಶಕರಿಗೆ ವೇದ್ಯವಾಗುತ್ತವೆ. ಅತಿಸ್ಫುಟವಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಅದರ ವಿವರವನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಕೊಟ್ಟಿಲ್ಲ.

P 192. "This means that Mandana Misra's *Abhavadvaita* that absence does not determine Brahman is only an assumption." 'ಅಭಾವವು ಬ್ರಹ್ಮನನ್ನು ಪರಿಚ್ಛಿನ್ನನನ್ನಾಗಿ ಮಾಡುವುದಿಲ್ಲವೆಂಬ ಮಂಡನಮಿಶ್ರನ **ಅಭಾವಾದ್ವೈತವು** ಅಭ್ಯುಪಗಮಮಾತ್ರ.' ಇದಕ್ಕೆ ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿ ಸಾಂಖ್ಯರೂ ಪ್ರಾಭಾಕರರೂ ವಿಶಿಷ್ಟಾದ್ವೈತಿಗಳೂ ಅಭಾವವೆಂಬ ಪದಾರ್ಥವನ್ನು ನಿಷೇಧಿಸುತ್ತಾರೆಂದು ಪ್ರಾರಂಭಮಾಡಿ, ಅದನ್ನು ಖಂಡಿಸಿ, ಅಭಾವವೂ ಭಾವದಂತೆ ಅನುಭವಸಿದ್ಧವೆಂದು ನಿರೂಪಿಸಿ, ಅದ್ವೈತಸಿದ್ಧವಾದ ನಿರ್ಗುಣ ಬ್ರಹ್ಮನನ್ನು ಪ್ರಸ್ತಾಪಮಾಡುತ್ತಾ ಉಕ್ತವಾಕ್ಯದಿಂದ ಉಪಸಂಹಾರಮಾಡಿರುತ್ತಾರೆ. ಮಂಡನ ಮಿಶ್ರರ ಮತಕ್ಕೆ ಅಭಾವಾದ್ವೈತವೆಂದು ಎಲ್ಲಿಯೂ ನಾಮಕರಣಮಾಡಿಲ್ಲ. ಆ ನಾಮಧೇಯವು ಅವರ ಮತಕ್ಕೆ ಸಲ್ಲುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ವಿರುದ್ಧವೂ ಆಗಿದೆ. 'ಭಾವರೂಪವಾದ ತತ್ತ್ವವು ಬ್ರಹ್ಮವೊಂದೇ ಅಭಾವರೂಪವಾದ ಅನೇಕ ತತ್ತ್ವಗಳುಂಟು' ಎಂಬುದೇ ಮಂಡನಮಿಶ್ರರ ಮತ. ಈ ವಿಧವಾಗಿ ಅನೇಕ ತತ್ತ್ವಗಳನ್ನು ಅವರು ಒಪ್ಪಿದಾಗ್ಯೂ ಒಂದೇ ಭಾವಪದಾರ್ಥವನ್ನು ಒಪ್ಪಿರುವುದರಿಂದ ಅವರ ಮತಕ್ಕೆ ಭಾವಾದ್ವೈತವೆಂದು ಹೆಸರು ಸಲ್ಲುತ್ತದೆ. ಏಕತತ್ತ್ವವಾದವೇ ಅದ್ವೈತವಾದವೆನಿಸುವುದು. ಇವರು ಒಂದೇ ಭಾವತತ್ತ್ವವನ್ನು ಒಪ್ಪಿರುವುದರಿಂದ ಇವರ ವಾದವನ್ನು ಭಾವಾದ್ವೈತವೆಂದು ಹೇಳಬಹುದು. ಆದರೆ ಅನೇಕ ಅಭಾವ ತತ್ತ್ವಗಳನ್ನು ಇವರು ಒಪ್ಪಿರುವುದರಿಂದ ಇವರ ವಾದಕ್ಕೆ ಅದ್ವೈತವಾದವೆಂಬ ಹೆಸರು ಹೇಗೆ ಸಲ್ಲುತ್ತದೆ? ಎಂದು ಶಂಕಿಸಬಹುದು. ಅಭಾವರೂಪವಾದ ಅನೇಕ ತತ್ತ್ವಗಳನ್ನು ಒಪ್ಪುವುದು ಅದ್ವೈತಕ್ಕೆ ಹಾನಿಕರವಲ್ಲವೆಂಬುದು ಇವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ಈ ಆಶಯವನ್ನು "ದ್ವಿವಿಧಾ ಧರ್ಮಾಃ ಭಾವರೂಪಾ ಅಭಾವ ರೂಪಾಶ್ಚೇತಿ. ತತ್ರಾಭಾವರೂಪಾಃ ನಾದ್ವೈತಂ ವಿಘ್ನಂತಿ" (ಬ್ರಹ್ಮಸಿದ್ಧಿ. ಬ್ರಹ್ಮಕಾಂಡ P. 4) ಎಂಬ ಅವರ ವಾಕ್ಯವೇ ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಅಭಾವಾನೇಕತ್ವವಾದಿಗಳಾಗಿ ಭಾವೈಕತ್ವವಾದಿಗಳಾದ ಮಂಡನ ಮಿಶ್ರರ ಸಿದ್ಧಾಂತವು ಹೇಗೆ ಅಭಾವಾದ್ವೈತವೆಂದು ಕರೆಯಿಸಿಕೊಂಡೀತು? ಅಭಾವಾದ್ವೈತವೆಂದರೆ ಅಭಾವೈಕತ್ವವೆಂದರ್ಥ. ಅದು ಅವರ ಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕೆ ನೇರವಾಗಿ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿದೆ. ಅವರ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಅಭಾವಾದ್ವೈತವೆಂದು ಇದುವರೆಗೆ ಯಾರೂ ಕರೆದಿಲ್ಲ. ಆ ಹೆಸರು ಮಂಡನ ಮತಕ್ಕೆ ಸಲ್ಲುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಪ್ರತ್ಯುತ ಅಭಾವದ್ವೈತವೆಂದು ಕೆಲವು ಸ್ಥಳಗಳಲ್ಲಿ*

* i. "ಮಂಡನಮತೇ ಭಾವಾದ್ವೈತಸ್ವೀಕಾರಾನ್ನಾದ್ವೈತಹಾನಿರಿತಿ"—ಗುರುಚಂದ್ರಿಕಾ. P. 190.

ii. ಅಭಾವದ್ವೈತಮತೇ (ಭಾವಾದ್ವೈತಮತೇ) --ನ್ಯಾಯಾಮೃತ. P. 198.

iii. ಅಭಾವದ್ವೈತಸ್ಯ ನಿರಾಸಾತ್. —ನ್ಯಾಯಾಮೃತ. ಚತುರ್ಥಪರಿಚ್ಛೇದ. ಪ. 4.

iv. "ವಸ್ತುತಸ್ತು....ಭಾವಾದ್ವೈತಂ ಚಾನುಭ್ಯುಪಗಮಪರಾಹತಂ"
—ಅದ್ವೈತಸಿದ್ಧಿ—ನಿರ್ಣಯಸಾಗರ. Edn. P. 467.

ಉಲ್ಲೇಖವಿದೆ. ಅದು ಅನ್ವರ್ಥಕವೂ ಅಹುದು. ಸುಪ್ರಸಿದ್ಧನಾದ ಮಂಡನ ಮತದ ನಾಮಧೇಯವನ್ನೂ ಸಹ ಇವರು ಸರಿಯಾಗಿ ಉಲ್ಲೇಖಿಸಿಲ್ಲ. ಅಷ್ಟುಮಾತ್ರವೇ ಅಲ್ಲ ಅಭಾವ ಪದಾರ್ಥವನ್ನು ವ್ಯವಸ್ಥೆಮಾಡುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಅಭಾವಾಂಗೀ ಕರ್ತೃಗಳಾದ ಅದ್ವೈತಿಗಳ ಖಂಡನೆಯು ಸಂದರ್ಭೋಚಿತವೂ ಅಲ್ಲ.

P. 192. " There are two kinds of negative entities—*anyonyabhava* and *samsargabhava.* The former is the same as difference. It is identical with the thing that is defferent."

'ಅಭಾವವು ಅನ್ಯೋನ್ಯಾಭಾವ ಮತ್ತು ಸಂಸರ್ಗಾಭಾವವೆಂಬುದಾಗಿ ಎರಡು ವಿಧವು. ಭೇದವೇ ಅನ್ಯೋನ್ಯಾಭಾವವು. ಅದು ಧರ್ಮಿಸ್ವರೂಪವು.'

ಎಂಬುದಾಗಿ ಅಭಾವವನ್ನು ವಿಭಾಗಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಇದು ದ್ವೈತಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕೆ ಅತ್ಯಂತ ವಿರುದ್ಧವು. ಅನ್ಯೋನ್ಯಾಭಾವವು ಧರ್ಮಿಸ್ವರೂಪವೆಂಬುದು ಸಿದ್ಧಾಂತ. ಆ ವಿಷಯವು ಉದಾಹೃತವಾದ ಇವರ ಎರಡು, ಮೂರನೆಯ ವಾಕ್ಯಗಳಿಂದಲೂ ಸ್ಪಷ್ಟಪಟ್ಟಿದೆ. ಅನ್ಯೋನ್ಯಾಭಾವವು ಧರ್ಮಿಸ್ವರೂಪವೆಂದರೆ ಅದಕ್ಕಾಶ್ರಯವಾದ ಪದಾರ್ಥವೇ ಅನ್ಯೋನ್ಯಾಭಾವವೆನಿಸುವುದು; ಅದು ಆಶ್ರಯಾತಿರಿಕ್ತವಲ್ಲ ಎಂಬರ್ಥ. ಆಶ್ರಯವಾದ ಪದಾರ್ಥವು ಕೆಲವೆಡೆಗಳಲ್ಲಿ ಭಾವವೂ ಮತ್ತೆ ಕೆಲವೆಡೆಗಳಲ್ಲಿ ಅಭಾವವೂ ಆಗುತ್ತದೆ. ಆದಕಾರಣ ಅದು ಕ್ಲೃಪ್ತವಾದ ಭಾವಾಭಾವಪದಾರ್ಥಗಳಲ್ಲಿಯೇ ಸೇರುವುದರಿಂದ ಅತಿರಿಕ್ತವಾದ ಅಭಾವಪ್ರಭೇದವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತವು ದಶಪ್ರಕರಣಗಳಲ್ಲೊಂದಾದ ತತ್ವವಿವೇಕದಲ್ಲಿ ಉಕ್ತವಾಗಿದೆ.* ಆದುದರಿಂದ ಅನ್ಯೋನ್ಯಾಭಾವವನ್ನು ಅಭಾವಪ್ರಭೇದದಲ್ಲಿ ಪರಿಗಣಿಸುವುದು ಕೇವಲ ಅಪಸಿದ್ಧಾಂತವು. ಈ ವಿಭಾಗವು ಇಂಡಿಯಾದೇಶವನ್ನು ಇಂಡಿಯಾದೇಶ ಮತ್ತು ಏಷ್ಯಾಖಂಡವೆಂಬುದಾಗಿ ಎರಡು ವಿಧವೆಂದು ಹೇಳುವ ವಿಭಾಗಾಭಾಸಕ್ಕೆ ಸಮವು. ಇದು ಎಷ್ಟರಮಟ್ಟಿಗೆ ಸರಿ ಎಂಬುದನ್ನು ವಾಚಕರೇ ತಿಳಿಯಬಹುದಾಗಿದೆ. ಈ ವಿಧವಾದ ಪದಾರ್ಥನಿರೂಪಣವು ತತ್ವಸಂಖ್ಯಾನ ಮತ್ತು ತತ್ವವಿವೇಕ ಟೀಕೆಗಳ ಆಧಾರದಿಂದ ಕೃತವಾಗಿದೆಯೆಂದು 187 ನೆಯ ಪುಟದ ಟಿಪ್ಪಣಿಯಲ್ಲೂ 121 ನೆಯ ಪುಟದಲ್ಲೂ ಸಹ ಕೊಟ್ಟಿರುತ್ತಾರೆ ಅಯ್ಯೋ ಪಾಪ! ಮೇಲೆ ಉದಾಹರಿಸಿದ ತತ್ವವಿವೇಕ ಮೂಲವಾಕ್ಯದ ವಿರೋಧವನ್ನು ತಿಳಿಯದೇ ಹೋದರಲ್ಲಾ! ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ. ಇವರು ತಮ್ಮ ನಿರೂಪಣೆಗೆ ಆಧಾರವೆಂದು ಹೇಳಿರುವ ತತ್ವಸಂಖ್ಯಾನ ಟೀಕೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಇವರು ಮಾಡಿರುವ ವಿಭಾಗವನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುವುದೇ

---

* "ಭಾವಾಭಾವಸ್ವರೂಪತ್ವಾನ್ನಾನ್ಯೋನ್ಯಾಭಾವತಾ ಪೃಥಕ್"

ಮೂಲವಾಕ್ಯದ ಅಭಿಪ್ರಾಯ* ವೆಂದು ಹೇಳಿ ನಿರಾಕರಣದ ಪ್ರಕಾರವನ್ನು ನಿರೂಪಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಇವರು ವಾಚಕರಿಗೆ ವಿಶ್ವಾಸವನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುವುದಕ್ಕಾಗಿ ಆಧಾರಗ್ರಂಥಗಳನ್ನು ನಿರ್ದೇಶಿಸಬೇಕೆಂಬ ನೀತಿಯನ್ನು ಮಾತ್ರ ಅನುಸರಿಸಿರುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಆ ಗ್ರಂಥಗಳು ತಮ್ಮ ನಿರೂಪಣೆಗೆ ಸಾಧಕಗಳೇ ಅಥವಾ ಬಾಧಕಗಳೇ ಎಂಬ ವಿವೇಚನೆಯನ್ನೂ ಮಾಡಿದ್ದರೆ ಚೆನ್ನಾಗಿರುತ್ತಿತ್ತು. "ಪ್ರಾಕ್ಪ್ರಧ್ವಂಸಸದಾತ್ವೇನ ತ್ರಿವಿಧೋಽಭಾವ ಇಷ್ಯತೇ।" ಎಂದು ತತ್ವಸಂಖ್ಯಾನದಲ್ಲಿ ಅಭಾವವನ್ನು ಪ್ರಾಗಭಾವ, ಪ್ರಧ್ವಂಸಾಭಾವ ಮತ್ತು ಅತ್ಯಂತಾಭಾವ (ಸದಾಽಭಾವ) ಎಂಬುದಾಗಿ ಮೂರು ವಿಧವೆಂದು ವಿಂಗಡಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಅದನ್ನೇ ತತ್ವವೆಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು.

P. 192. "There are three types of positive entities *nitya, nityanitya* and *anitya.*"

'ಭಾವಪದಾರ್ಥವು ನಿತ್ಯ, ನಿತ್ಯಾನಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಅನಿತ್ಯ ಎಂದು ಮೂರು ವಿಧವು.' ಎಂಬುದಾಗಿ ಭಾವಪದಾರ್ಥವನ್ನು ಮೂರು ವಿಧವಾಗಿ ವಿಂಗಡಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಇದು ಇವರ ಆಧಾರಗ್ರಂಥಕ್ಕೆ ಸಮ್ಮತವಲ್ಲ. ಇವರು ಆಧಾರವೆಂದು ಸೂಚಿಸಿರುವ ಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿ ಚೇತನಾಚೇತನಭೇದದಿಂದ ಭಾವಪದಾರ್ಥವನ್ನು ಎರಡು ವಿಧವಾಗಿ ವಿಂಗಡಿಸಿದ್ದಾರೆ.§ ಇವರು ಹೇಳಿರುವಂತೆ ಭಾವಪದಾರ್ಥವನ್ನು ಮೂರು ವಿಧವೆಂದು ವಿಂಗಡಿಸಿಲ್ಲ. ಈ ಮೂಲಗ್ರಂಥಗಳಿಗೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ ತಮಗೆ ತೋರಿದಂತೆ ವಿಭಾಗವನ್ನು ಸೂಚಿಸಿ ಮೂಲಟೀಕಾಗ್ರಂಥಗಳು ಆಧಾರವೆಂದು ಸುಳ್ಳು ಪ್ರಚಾರ ಮಾಡಿರುತ್ತಾರೆ.

2) P. 193. 'Space, time and Prakrti are *Nityanitya*' 'ಆಕಾಶ, ಕಾಲ ಮತ್ತು ಪ್ರಕೃತಿ ಇವು ನಿತ್ಯಾನಿತ್ಯ ಪದಾರ್ಥಗಳು' 'Space' ಎಂದರೆ ಆಕಾಶ. ಅದನ್ನು ನಿತ್ಯಾನಿತ್ಯಪದಾರ್ಥಗಳಲ್ಲಿ ಸೇರಿಸಿರುತ್ತಾರೆ. ಇದು ಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವು. ದ್ವೈತಸಿದ್ಧಾಂತದಲ್ಲಿ ಭೂತಾಕಾಶ, ಮತ್ತು ಅವ್ಯಾಕೃತಾಕಾಶ ಎಂಬುದಾಗಿ ಆಕಾಶವು ಎರಡು ವಿಧವೆಂದು ನಿರೂಪಿತವಾಗಿದೆ. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಭೂತಾಕಾಶಕ್ಕೆ ಉತ್ಪತ್ತಿನಾಶಗಳುಂಟು, ಅದು ಅನಿತ್ಯವು ಎಂದು ನಿರ್ಣಯಿಸಿರುತ್ತಾರೆ. ಈ ಎರಡು ಆಕಾಶಗಳ ಪೈಕಿ ಯಾವುದನ್ನೂ ನಿತ್ಯಾನಿತ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಸೇರಿಸಿಲ್ಲ; ಸೇರಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವೂ ಇಲ್ಲ; ಹೀಗಿರುವಾಗ ಆಕಾಶವನ್ನು ನಿತ್ಯಾನಿತ್ಯವೆಂದು ಹೇಳುವುದು ಶುದ್ಧ ತಪ್ಪು. ಇವರು ಮುಂದೆ ಈ ಆಕಾಶ ದ್ವೈವಿಧ್ಯವನ್ನು ವಿವರಿಸುತ್ತಾ

* "ಏಕೇಬ್ರುವತೇ—ಸಂಸರ್ಗಾಭಾವೋಽನ್ಯೋನ್ಯಾಭಾವಶ್ಚೇತಿ ದ್ವಿವಿಧ ಏವಾಭಾವ ಇತಿ. ಅನ್ಯೇತು .. ಇತಿ. ತದುಭಯಂ ನಿರಾಕರ್ತುಮಿಷ್ಯತಇತ್ಯುಕ್ತಂ"

§ "ಚೇತನಾಚೇತನತ್ವೇನ ಭಾವೋಽಪಿ ದ್ವಿವಿಧೋ ಮತಃ" —ತತ್ವಸಂಖ್ಯಾನ.

"ಚೇತನೋಽಚೇತನಶ್ಚೇತಿ ಭಾವಶ್ಚ ದ್ವಿವಿಧಃ ಸ್ಮೃತಃ" —ತತ್ವವಿವೇಕ.

ನಾವು ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ ಎರಡು ಆಕಾಶಗಳು ಉಂಟೆಂದು ಹೇಳಿ ಅವ್ಯಾಕೃತಾಕಾಶ ವನ್ನೇ ನಿತ್ಯಾನಿತ್ಯವೆಂದು ಕರೆದಿರುತ್ತಾರೆ.* ಇವರಿಗೆ ಆಧಾರಗ್ರಂಥವಾಗಿರುವ ತತ್ವಸಂಖ್ಯಾನ ಟೀಕೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಅವ್ಯಾಕೃತಾಕಾಶವು ನಿತ್ಯಪದಾರ್ಥವೆಂದು ಉಕ್ತ ವಾಗಿದೆ.‡ ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ; ನಿತ್ಯಾನಿತ್ಯ ಪದಾರ್ಥಗಳನ್ನು ನಿರ್ದೇಶಿಸುವಾಗ ಆ ಗ್ರಂಥ ದಲ್ಲಿಯೇ ಅವ್ಯಾಕೃತಾಕಾಶವನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಬೇರೆ ಪದಾರ್ಥಗಳನ್ನೇ ನಿತ್ಯಾನಿತ್ಯವೆಂದು ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ.§ ಹೀಗೆ ಆಧಾರಗ್ರಂಥಗಳಿಗೇ ನೇರವಾಗಿ ವಿರುದ್ಧವಾದ ಇವರ ಪದಾರ್ಥ ನಿರೂಪಣವು ಅನುಪಾದೇಯವೇ ಸರಿ.

P. 193. "Inarticulate sound is a quality. But there is nothing to help us in asserting that is a quality of space. It may be a quality of the thing that produces it, or it may be a quality of air."

'ಧ್ವನ್ಯಾತ್ಮಕಶಬ್ದವು ಗುಣ. ಆದರೆ ಅದು ಆಕಾಶದಲ್ಲಿರುವ ಗುಣವೆಂಬು ದಕ್ಕೆ ಆಧಾರವಿಲ್ಲ. ಅದು ತಾನು ಹುಟ್ಟುವ (ನಗಾರಿ ಮುಂತಾದ) ಪದಾರ್ಥದ ಗುಣ ವಾಗಿರಬಹುದು; ಅಥವಾ ವಾಯುಗುಣವಾಗಿರಬಹುದು.'

ಇದು ತಪ್ಪು. ಅನಿತ್ಯವಾದ ಧ್ವನ್ಯಾತ್ಮಕಶಬ್ದವು ಅವ್ಯಾಕೃತಾಕಾಶ, ಅವಿದ್ಯಾ, ಅಂಧಕಾರ ಮತ್ತು ವರ್ಣ ಇವುಗಳ ಹೊರತು ಉಳಿದ ತಾನು ಹುಟ್ಟುವ ಭೇರಿ ಮುಂ ತಾದ ಸಕಲ ಪದಾರ್ಥಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಇರುತ್ತದೆಂಬುದೇ ಸಿದ್ಧಾಂತ. ಹೀಗಿರುವಾಗ ಇದು ಆಕಾಶದಲ್ಲಿದೆಯೆಂಬುದಕ್ಕೆ ಆಧಾರವಿಲ್ಲವೆಂಬುದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಆಕಾಶಾದಿ ಪಂಚ ಭೂತಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಧ್ವನ್ಯಾತ್ಮಕಶಬ್ದವುಂಟೆಂದು **ಮಧ್ವಸಿದ್ಧಾಂತಸಾರವೆಂಬ ಗ್ರಂಥ ದಲ್ಲಿ** ಭಾಗವತ, ದ್ವಿತೀಯ ತೃತೀಯಸ್ಕಂಧ, ಮತ್ತು **ಭಾಗವತತಾತ್ಪರ್ಯನಿರ್ಣಯ** ತೃತೀಯಸ್ಕಂಧ ಇತ್ಯಾದಿಗಳ ಆಧಾರದಿಂದ ನಿರೂಪಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿದೆ. ವಿಷ್ಣುತತ್ವವಿನಿರ್ಣಯ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ಶಬ್ದವು ಆಕಾಶಗುಣವೆಂದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿಹೇಳಿದೆ.† ನೈಯಾಯಿಕರು ಹೇಳು ವಂತೆ ಆಕಾಶಮಾತ್ರದಲ್ಲಿಯೇ ಶಬ್ದವಿರುತ್ತದೆ, ಇತರ ಪದಾರ್ಥಗಳಲ್ಲಿಲ್ಲವೆಂಬ ಅಂಶ ವನ್ನೂ ಸಹ ಮಧ್ವಸಿದ್ಧಾಂತಸಾರದಲ್ಲಿಯೇ ಪ್ರಮಾಣಗಳ ಆಧಾರದಿಂದ ಖಂಡಿಸಿ ಭೂತಾ ಕಾಶದಲ್ಲಿಯೂ ಇತರ ಪದಾರ್ಥಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಸಹ ಶಬ್ದವುಂಟೆಂಬುದನ್ನು ನಿರ್ಣಯಿಸಿರು

---

* 'This *Akasa (Avyakrtakasa)* is described as eternal-non-eternal' —P. 194.

‡ "ಅತ್ರ ವೇದಾ ಇತ್ಯುಪಲಕ್ಷಣಂ ಪಂಚಾಶದ್ವರ್ಣಾನಾಮವ್ಯಾಕೃತಾಕಾಶಸ್ಯ ಚ ತಥಾ ಭಾವಾತ್."

§ "ಪುರಾಣಾದ್ಯಾಃ ಕಾಲಃ ಪ್ರಕೃತಿರೇವ ಚ ನಿತ್ಯಾನಿತ್ಯಂ ತ್ರಿಧಾ ಪ್ರೋಕ್ತಂ."

† ಅತ ಆಕಾಶಗುಣೋ ಶಬ್ದೋ. —ವಿಷ್ಣುತತ್ವವಿನಿರ್ಣಯ. ಪ. 2.

ತ್ತಾರೆ. ಆದುದರಿಂದ ಇವರು ಹೇಳಿರುವುದನ್ನು ಅಪಸಿದ್ಧಾಂತವೆಂದೇ ತಿಳಿಯಬೇಕು. ಮತ್ತು ಧ್ವನ್ಯಾತ್ಮಕಶಬ್ದಗಳಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ನಿತ್ಯಧ್ವನಿಯೂ ಉಂಟು. ಅದನ್ನು ಇವರು ಗಮನಿಸಿಯೇ ಇಲ್ಲ. ಏವಂಚ ಧ್ವನ್ಯಾತ್ಮಕ ಶಬ್ದವು ನಿತ್ಯ, ಅನಿತ್ಯ ಎಂಬುದಾಗಿ ಎರಡು ವಿಧವೆಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು. ಇವರು ಅನಿತ್ಯ ಧ್ವನಿಯನ್ನು ಮಾತ್ರ ಉದಾಹರಿಸಿ ಅದರ ಆಶ್ರಯದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಮೇಲ್ಕಂಡಂತೆ ತಪ್ಪು ತಿಳುವಳಿಕೆಯನ್ನು ಬೀರಿದ್ದಾರೆ.

P. 196. "....the relation between cause and effect may be regarded as *bhedabheda.*"

'ಕಾರ್ಯಕಾರಣಗಳ ಸಂಬಂಧವು ಭೇದಾಭೇದವೆಂದು ಭಾವಿಸಬಹುದು.'

ದ್ವೈತವೇದಾಂತದಲ್ಲಿ ಕಾರಣವು ಉಪಾದಾನ ಮತ್ತು ನಿಮಿತ್ತ ಎಂಬುದಾಗಿ ಎರಡು ವಿಧವೆಂತಲೂ, ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಉಪಾದಾನ ಮತ್ತು ಕಾರ್ಯ ಇವುಗಳಿಗೆ ಭೇದಾಭೇದವೆಂತಲೂ ಒಪ್ಪಿರುತ್ತಾರೆ. ನಿಮಿತ್ತಕಾರಣ ಮತ್ತು ಕಾರ್ಯಗಳಿಗೆ ಭೇದವೆಂಬುದೇ ಸಿದ್ಧಾಂತವು. ಅವುಗಳಿಗೆ ಅಭೇದವನ್ನು ಒಪ್ಪಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಘಟಕ್ಕೆ ದಂಡವು ನಿಮಿತ್ತಕಾರಣ. ಇವುಗಳು ಅತ್ಯಂತ ಭಿನ್ನವೆಂಬುದು ಸರ್ವವಿದಿತ. ಹೀಗಿರುವಾಗ ಇವರು ಹೇಳಿರುವಂತೆ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಕಾರ್ಯಕಾರಣಗಳಿಗೆ ಭೇದಾಭೇದವೆಂದು ಹೇಳಿದರೆ ನಿಮಿತ್ತಕಾರಣಕಾರ್ಯಗಳಿಗೂ ಸಹ ಭೇದಾಭೇದವುಂಟೆಂದು ಅರ್ಥವಾಗುವ ಸಂಭವವಿದೆ. ಇದು ಅನರ್ಥವೇ ಸರಿ. ನಿಮಿತ್ತಕಾರಣಕ್ಕೂ ಕಾರ್ಯಕ್ಕೂ ಭೇಧಾಭೇದವುಂಟೆಂಬುದು ಸಿದ್ಧಾಂತವಲ್ಲ. ಇವರು ಉಪಯೋಗಿಸಿರುವ 'cause' ಎಂಬ ಪದಕ್ಕೆ 'ಕಾರಣ' ಎಂದರ್ಥವಾಗುತ್ತದೆಯೇ ಹೊರತು ಕಾರಣವಿಶೇಷವಾದ ಉಪಾದಾನಕಾರಣ ಮಾತ್ರ ಎಂದರ್ಥವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಇವರೂ ಸಹ ಕೆಲವು ವಾಕ್ಯಗಳಾದಮೇಲೆ 'cause' ಎಂಬ ಪದದಿಂದ ಕಾರಣಸಾಮಾನ್ಯವನ್ನು ನಿರ್ದೇಶಿಸಿ, ಅದು ಎರಡು ವಿಧವೆಂದು ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ.* ಆದುದರಿಂದ ಇವರ 'cause' ಎಂಬ ಪದಕ್ಕೆ ದ್ವಿವಿಧಕಾರಣಗಳು ಎಂದೇ ವಾಚಕರಿಗೆ ಅರ್ಥವಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ದ್ವಿವಿಧ ಕಾರಣಗಳಿಗೂ ಕಾರ್ಯದೊಡನೆ ಭೇದಾಭೇದವುಂಟೆಂಬುದು ಅಪಸಿದ್ಧಾಂತವು. ಇಂತಹ ಮುಖ್ಯವಾದ ವಿಷಯಗಳಲ್ಲಿ ವಿವರಣೆಯಿಲ್ಲದೆ ಸಾಮಾನ್ಯಪದವನ್ನು ಪ್ರಯೋಗಿಸಿ ಅಪಪ್ರತೀತಿಗವಕಾಶವನ್ನುಂಟು ಮಾಡುವುದು ಉಚಿತವಲ್ಲವೆಂಬುದು ಸುಪ್ರಸಿದ್ಧ. ಇಂತಹ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ವಿವರಣೆಯು ಅತ್ಯಾವಶ್ಯಕವೆಂಬ ಅಭಿಪ್ರಾಯದಿಂದಲೇ ಶ್ರೀ ಜಯತೀರ್ಥರು 'ತತ್ವವಿವೇಕ' ಎಂಬ ಮೂಲಗ್ರಂಥದ 'ಕಾರ್ಯಕಾರಣಯೋಶ್ಚೈವ' ಎಂಬ ಸಾಮಾನ್ಯ ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಅದರ ಟೀಕೆಯಲ್ಲಿ "ಕಾರ್ಯಮುಪಾದೇಯಂ ಪಟಾದಿ, ಕಾರಣಮುಪಾದಾನಂ ತಂತ್ವಾದಿ, ತಯೋರ್ಭೇದ ಐಕ್ಯಂ ಚೇತಿ ಯೋಜ್ಯಂ" ಎಂಬುದಾಗಿ ಅಸಂದಿಗ್ಧವಾದ ವಿವರಣೆಯನ್ನು

* "So there are two causes of a product, *upadana (parinami)* and *nimitta.*" ದ್ವೈ. ಫಿ... (P. 197.)

ಕೊಟ್ಟಿರುತ್ತಾರೆ. ಇದರಿಂದ ಉಪಾದಾನಕಾರಣಕಾರ್ಯಗಳಿಗೆ ಮಾತ್ರವೇ ಭೇದಾಭೇದವು; ನಿಮಿತ್ತಕಾರಣಕಾರ್ಯಗಳಿಗೆ ಭೇದಾಭೇದವಿಲ್ಲ ಎಂಬುದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ.

P 199. "The world is Dependent *(Asvatantra)*" (Foot-Note) "*T.S.T.* and *T V.T.*" 'ಪ್ರಪಂಚವು ಪರಾಧೀನವಾದುದು' 'ತತ್ತ್ವಸಂಖ್ಯಾನಟೀಕಾ ಮತ್ತು ತತ್ತ್ವವಿವೇಕಟೀಕೆಗಳು ಇದಕ್ಕೆ ಆಧಾರ.' ಹೀಗೆಂದು ಪ್ರಾರಂಭಿಸಿ "Its reality is in every sense of the term dependent." 'ಪ್ರಪಂಚದ ಸತ್ಯತ್ವವು ಸಕಲವಿಧದಲ್ಲಿಯೂ ಪರಾಧೀನವು' ಎಂಬುದಾಗಿ ಪ್ರಪಂಚದ ಸತ್ಯತ್ವವಿಷಯವನ್ನು ವಿವರಣ ಮಾಡತೊಡಗಿರುತ್ತಾರೆ ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ 'existence' ಎಂದರೆ ಸತ್ತೆಯು, ಅದು ಸತ್ಯತ್ವವು, ಪ್ರವೃತ್ತಿಯು ಸತ್ಯತ್ವವು, ಪ್ರಮಿತಿಯು ಸತ್ಯತ್ವವು, ಈ ಮೂರು ಪರಾಧೀನಗಳು' ಮುಂತಾಗಿ ಬರೆದಿರುತ್ತಾರೆ. ತತ್ತ್ವಸಂಖ್ಯಾನ ತತ್ತ್ವವಿವೇಕಟೀಕೆಗಳ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆ ಪ್ರಪಂಚವು ಅಸ್ವತಂತ್ರವೆಂಬುದನ್ನು ವಿವರಿಸುತ್ತೇವೆಂದು ಶಿರೋನಾಮೆಯಿತ್ತು ಸತ್ಯತ್ವವನ್ನು ವಿವರಿಸಿರುತ್ತಾರೆ. ಪ್ರಪಂಚದ ಪರಾಧೀನತ್ವವನ್ನು ವಿವರಿಸುವ ಇವರ ಆಧಾರಗ್ರಂಥಗಳು ಸತ್ಯತ್ವದ ಪ್ರಸ್ತಾಪವನ್ನೇ ಎತ್ತಿಲ್ಲ. ಅದೇ ಗ್ರಂಥಕರ್ತರು ವಾದಾವಳೀ ಮುಂತಾದ ಗ್ರಂಥಾಂತರಗಳಲ್ಲಿ ಸತ್ಯತ್ವವನ್ನು ಅಬಾಧ್ಯತ್ವವೆಂಬುದಾಗಿ ವಿವರಿಸಿರುತ್ತಾರೆ. "ನನುಕೇಯಂ ಸತ್ಯತಾ ಯಾ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಗೋಚರಾ?" ಎಂಬುದಾಗಿ ಸತ್ಯತ್ವವು ಎಂತಹುದೆಂದು ಪ್ರಶ್ನೆ ಮಾಡಿ ಅದನ್ನು ಆರುವಿಧವಾಗಿ ವಿಕಲ್ಪಿಸಿ, ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಆರನೆಯ ವಿಧವಾದ ಅಬಾಧ್ಯತ್ವವೇ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಿಷಯವಾದ ಸತ್ಯತ್ವವು; ಅದೇ ಮಿಥ್ಯಾತ್ವವಿರೋಧಿಯು ಎಂಬುದೇ ಸಿದ್ಧಾಂತವೆಂದು ನಿರ್ಣಯಿಸಿರುತ್ತಾರೆ.* ತತ್ತ್ವಸಂಖ್ಯಾನಟೀಕೆಯಲ್ಲಿ ಸ್ವತಂತ್ರ ಪರತಂತ್ರಗಳು "ಸ್ವರೂಪಪ್ರಮಿತಿಪ್ರವೃತ್ತಿಲಕ್ಷಣಸತ್ತಾತ್ರೈವಿಧ್ಯೇ ಪರಾನಪೇಕ್ಷಂ ಸ್ವತಂತ್ರಂ; ಪರಾಪೇಕ್ಷಮಸ್ವತಂತ್ರಂ" ಎಂಬುದಾಗಿ ವಿವರಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿವೆ. ಈ ವಿವರಣೆಯನ್ನು ದ್ವೈ. ಫಿ.... ಲೇಖಕರು ಪ್ರಪಂಚದ ಸತ್ಯತ್ವಕ್ಕೆ ಅನ್ವಯಿಸಿರುತ್ತಾರೆ. ತತ್ತ್ವಸಂಖ್ಯಾನ ಟೀಕೆಯಲ್ಲಿ ಪಾರತಂತ್ರ್ಯವನ್ನು ವಿವರಿಸಿರುತ್ತಾರೆಯೇ ಹೊರತು ಸತ್ಯತ್ವವನ್ನು ಸರ್ವಥಾ ವಿವರಿಸಿಲ್ಲ; ಆದರೆ ಮೇಲೆ ಉದಾಹರಿಸಿರುವ ಟೀಕಾವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿ 'ಸತ್ತಾ' ಎಂಬ ಶಬ್ದವಿರುವುದರಿಂದ ಅದಕ್ಕೆ 'ಸತ್ಯತ್ವ' ವೆಂದೂ ಅರ್ಥವಾಗಬಹುದಲ್ಲವೇ ಎಂದು ಶಂಕಿಸಬಹುದು. ಪ್ರಕರಣಾನುಗುಣವಾಗಿ ಆ ವಾಕ್ಯದ ಅರ್ಥವನ್ನು ತಿಳಿದುಕೊಂಡರೆ ಈ ಶಂಕೆಯು

---

* i "ಸೈವಂ ಅಬಾಧ್ಯತಾಯಾಃ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಗ್ರಾಹ್ಯತ್ವಾತ್;"

—ವಾದಾವಳೀ. Savanur Edn. P. 162.

ii "ಸರ್ವಕಾಲೇಷ್ವಬಾಧ್ಯತ್ವಂ ಸಾಕ್ಷಿಣೈವ ಪ್ರತೀಯತೇ."

— ಅನುವ್ಯಾಖ್ಯಾನ. ಅ. 1. ಪಾ. 4. ಅಧಿ. 6.

ಮತ್ತು ಇದರ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ನ್ಯಾಯಸುಧಾ.

ಹಾರಿಹೋಗುತ್ತದೆ. ಈ ಟೀಕೆಯಲ್ಲಿ ತತ್ತ್ವವನ್ನು ಸ್ವತಂತ್ರ ಮತ್ತು ಅಸ್ವತಂತ್ರ* ಎಂಬು ದಾಗಿ ಎರಡು ವಿಧವಾಗಿ ವಿಭಾಗಿಸಿ ಅವುಗಳಿಗೆ ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾಗಿ ಲಕ್ಷಣವನ್ನು ಹೇಳುವುದ ಕ್ಕಾಗಿ ಉದಾಹೃತವಾಕ್ಯವು ಪ್ರವೃತ್ತವಾಗಿದೆ. ಕೆಲವರು ವಸ್ತುವಿನ ಸತ್ತೆಯೆಂದರೆ ಸ್ವರೂಪವೆನ್ನುತ್ತಾರೆ, ಮತ್ತೆ ಕೆಲವರು ಪ್ರಮಿತಿಯೆನ್ನುತ್ತಾರೆ; ಇತರರು ಪ್ರವೃತ್ತಿಯೆ ನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಈ ವಿಧವಾಗಿ ಸತ್ತಾ ಎಂಬ ಪದಾರ್ಥವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಮೂರು ವಿಧವಾದ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳಿವೆ. ಈ ಮೂರು ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳನ್ನೂ ಸಂಗ್ರಹಿಸುವುದಕ್ಕೋಸ್ಕರ ಯಾವ ವಸ್ತುವಿನ ಸ್ವರೂಪ, ಪ್ರಮಿತಿ ಮತ್ತು ಪ್ರವೃತ್ತಿ ಎಂಬ ಮೂರು ವಿಧವಾದ ಸತ್ತೆಯೂ ಪರಾಧೀನವಾಗಿರುತ್ತದೆಯೋ ಅದು ಅಸ್ವತಂತ್ರವು. ಪ್ರಪಂಚವೆಲ್ಲವೂ ಈ ರೀತಿಯಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಅದನ್ನು ಅಸ್ವತಂತ್ರವೆಂದು ಕರೆಯಬೇಕು ಎಂದು ಅಭಿ ಪ್ರಾಯ. ಇಲ್ಲಿ 'ಸತ್ತಾ' ಎಂಬ ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಉಕ್ತವಾದ ಮೂರು ಅರ್ಥವನ್ನು ಗ್ರಂಥಕಾ ರರೇ ವಿವರಿಸಿರುವುದರಿಂದ ಅದಕ್ಕೆ 'existence' ಅಥವಾ 'reality' ಎಂಬ ಶಬ್ದಾಂ ತರಗಳಿಂದ ಅರ್ಥಾಂತರಗಳನ್ನು ಹೇಳುವುದು ಅಸಂಗತವೆಂದು ಆ ವಾಕ್ಯಾರ್ಥಜ್ಞಾನಿ ಗಳಿಗೆ ಸ್ಪಷ್ಟವು. ಅಲ್ಲದೆ ಆ ವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿರುವ 'ಸ್ವರೂಪ' ಎಂಬ ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಇವರು 'existence' ಎಂಬುದಾಗಿ ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಂಡಿರುವಂತೆ ತೋರುತ್ತದೆ. 'ಸ್ವರೂಪ' ಎಂದರೆ ವಸ್ತುವಿನ ಸ್ವಾಭಾವಿಕರೂಪವು.* 'ಸ್ಥಿತಿ' ಎಂಬರ್ಥವನ್ನು ಕೊಡುವ 'existence' ಎಂಬ ಪದವಾಗಲೀ 'ಸತ್ಯತ್ವ' ಎಂಬರ್ಥವನ್ನು ಕೊಡುವ 'reality' ಎಂಬ ಪದವಾಗಲೀ ಇದಕ್ಕೆ ಪರ್ಯಾಯಗಳಾಗಲಾರವು. ಆದುದರಿಂದ 'ಸ್ವರೂಪ' ಎಂಬ ಪದವನ್ನು 'existence' ಎಂಬ ಪದದಿಂದ ವಿವರಿಸುವುದು ತಪ್ಪು. ಮತ್ತು ಅದ್ವೈತಿಗಳು ಪ್ರಪಂಚವನ್ನು ಮಿಥ್ಯೆಯೆನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಈ ವಿಷಯವನ್ನು ಇವರು ಅನು ವಾದ ಮಾಡುವಾಗ 'not real', 'unreality' (P. 235.) ಎಂಬ ಶಬ್ದಗ ಳಿಂದ ಮಿಥ್ಯಾ ಶಬ್ದದ ಅರ್ಥವನ್ನು ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ. (P. 11, 13 etc) ಆದುದರಿಂದ ಇವರಿಂದ ಪ್ರಯುಕ್ತವಾದ 'Reality' ಎಂಬ ಶಬ್ದಕ್ಕೆ 'Unreality' ಪದವಾಚ್ಯ ವಾದ ಮಿಥ್ಯಾತ್ವಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾದ ಸತ್ಯತ್ವವೇ ಅರ್ಥವೆಂದು ಹೇಳಬೇಕೆಂಬುದು ಪ್ರಕರ ಣಾದಿಗಳಿಂದ ಸ್ಪಷ್ಟ. ಆದಾಗ್ಯೂ ಮಿಥ್ಯಾತ್ವ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ ಸತ್ಯತ್ವವನ್ನು ವಿವರಿಸುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿಯೂ ಸಹ ಇವರು 'Reality' ಎಂಬ ಶಬ್ದವನ್ನು ಪ್ರಯೋಗಿಸಿ ತತ್ತ್ವ ಸಂಖ್ಯಾನಟೀಕೆಯ ಆಧಾರದಮೇಲೆ ಬರೆದಿರುವ ಉದಾಹೃತವಾದ 199 ನೆಯ ಪುಟದ ವಿವರಣೆಯನ್ನೇ ಪುಟ 12 ರಲ್ಲಿಯೂ ಕೊಟ್ಟಿರುತ್ತಾರೆ. ಇದರಿಂದ ದ್ವೈತಿಗಳಿಗೆ ಅಭಿ ಮತವಾದ ಸತ್ಯತ್ವವು ಇಂತಹುದು, ಅದೇ ಮಿಥ್ಯಾತ್ವವಿರುದ್ಧವು ಎಂಬುದೇ ಇವರ ಅಭಿ ಪ್ರಾಯವೆಂಬುದು ವ್ಯಕ್ತವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ದ್ವೈತಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲಿಯೂ ಈ ರೀತಿ ಯಾಗಿ ಸತ್ಯತ್ವವನ್ನು ವಿವರಿಸಿಲ್ಲ.

---

* "ಸ್ವರೂಪಮನಾಗಂತುಕಂ ರೂಪಂ" —ತತ್ತ್ವಸಂಖ್ಯಾನಟಿಪ್ಪಣೀ—ಕಾಶಿಕಾ.

ಇವರು 138 ನೆಯ ಪುಟದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ "The definition of the Real" ಎಂಬ ಶಿರೋನಾಮೆಯನ್ನಿತ್ತು ನ್ಯಾಯಾಮೃತ 93-98 ಪತ್ರಗಳ ಆಧಾರ ದಿಂದ ಅಬಾಧ್ಯತ್ವವೇ ಸತ್ಯತ್ವವೆಂದು ಈ ಒಂದೆಡೆಯಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕನುಗುಣ ವಾಗಿ ವಿವರಿಸಿರುತ್ತಾರೆ. ಇದೇ ನಿಜವಾದ ಸತ್ಯತ್ವವು. ಸಿದ್ಧಾಂತದಲ್ಲಿ ಇತರ ವಿಧ ವಾದ ಸತ್ಯತ್ವವನ್ನು ಎಲ್ಲಿಯೂ ವಿವರಿಸಿಲ್ಲ. ಆದಾಗ್ಯೂ ಇವರು ತತ್ವಸಂಖ್ಯಾನ ಟೀಕೆ ಯಲ್ಲಿನ ಸತ್ತಾ ಶಬ್ದದಿಂದ ಅಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯಘಟಕವಾದ ಸ್ವರೂಪಾದಿಗಳನ್ನು ಸತ್ಯತ್ವ ವೆಂದು ಭ್ರಮಿಸಿ ಅನೇಕ ಸ್ಥಳಗಳಲ್ಲಿ ಅಪಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ನುಡಿದಿರುತ್ತಾರೆ. ಪರಾಧೀ ನವಾದ ಸ್ವರೂಪಪ್ರಮಿತಿ ಪ್ರವೃತ್ತಿಗಳು ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲುಂಟೆಂಬಂಶವನ್ನು ಅದ್ವೈತಿಗಳೂ ಸಹ ಒಪ್ಪಿರುತ್ತಾರೆ. ಸ್ವರೂಪಾದಿಗಳೇ ಸತ್ಯತ್ವವೆಂದು ದ್ವೈತಿಗಳು ಒಪ್ಪುವುದಾದರೆ ಅದ್ವೈತಿಗಳು ಒಪ್ಪುವ ಮಿಥ್ಯಾತ್ವಕ್ಕೆ ಇದು ವಿರೋಧಿಯಾಗುವುದಿಲ್ಲವಾದುದರಿಂದ ಪ್ರಪಂಚವು ಸತ್ಯವೆಂದು ದ್ವೈತಿಗಳು ಉದ್ಘೋಷಿಸುವುದು ಅದ್ವೈತಿಗಳ ಮಿಥ್ಯಾತ್ವ ವಾದಕ್ಕೆ ನಿರಾಕರಣರೂಪವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಮಿಥ್ಯಾತ್ವವಾದ ನಿರಾಕರಣವು ದ್ವೈತಿಗಳ ಮುಖ್ಯೋದ್ದೇಶ. ಈ ಉದ್ದೇಶಸಾಧನೆಗೋಸ್ಕರವಾಗಿಯೇ ಮಿಥ್ಯಾತ್ವಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧ ವಾದ ಸತ್ಯತ್ವವನ್ನು ನ್ಯಾಯಾಮೃತಾದಿಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿ ಮೇಲೆ ಹೇಳಿರುವಂತೆ ನಿರೂಪಿ ಸಿರುತ್ತಾರೆ. ಆದುದರಿಂದ ಅಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯಘಟಕವಾದ ಸ್ವರೂಪಾದಿಗಳೇ ಸತ್ಯತ್ವವೆಂದು ಹೇಳುವುದು ಅಪಪ್ರಚಾರ. ಸತ್ತಾ ಎಂಬ ಶಬ್ದವು ಅನೇಕಾರ್ಥಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಯುಕ್ತವಾ ಗಿದೆ. ನ್ಯಾಯಾಮೃತದಲ್ಲಿ ದ್ವೈತಿಗಳಿಗೆ ಅಭಿಮತವಾದ ಸತ್ಯತ್ವವನ್ನೂ ಸತ್ತೆಯೆಂದು ಕರೆದಿರುತ್ತಾರೆ. ಅದೇಶಬ್ದವು ತತ್ವಸಂಖ್ಯಾನ ಟೀಕೆಯಲ್ಲಿ ಅಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವನ್ನು ವಿವ ರಿಸುವಾಗಲೂ ಪ್ರಯುಕ್ತವಾಗಿದೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಅಲ್ಲಿನ ಸಂದರ್ಭಾನುಗುಣವಾಗಿ ಬೇರೆ ಅರ್ಥವನ್ನೇ ಹೇಳಬೇಕು. ನ್ಯಾಯಾಮೃತೋಕ್ತ ಸತ್ಯತ್ವವು ಇಲ್ಲಿ ಅರ್ಥವಾಗುವು ದಿಲ್ಲ. ಆದುದರಿಂದಲೇ ತತ್ವಸಂಖ್ಯಾನಟೀಕೆಯಲ್ಲಿ ಅರ್ಥವಿವರಣಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ಸತ್ತಾ ಶಬ್ದವನ್ನು ಉಪಯೋಗಿಸಿರುತ್ತಾರೆ. ದ್ವೈ. ಫಿ.... ಲೇಖಕರಾದರೋ ಟೀಕೆಯ ವಿವರ ಣಕ್ಕೆ ಬೆಲೆಕೊಡದೆ ಸ್ವತಃ ಅರ್ಥಾಂತರವನ್ನು ಮಾಡಿರುವುದು ಟೀಕಾದ್ರೋಹವಲ್ಲವೇ?

P. 204. "The world according to the *Nyaya-Vaisesika* is not *asvatantra* and their *Isvara* is not *Svatantra* and He has nothing to do with the reality of the world"

'ನ್ಯಾಯವೈಶೇಷಿಕ ಸಿದ್ಧಾಂತಪ್ರಕಾರ ಪ್ರಪಂಚವು ಅಸ್ವತಂತ್ರವಲ್ಲ; ಮತ್ತು ಅವರ 'ಈಶ್ವರನು ಸ್ವತಂತ್ರನಲ್ಲ; ಅವನಿಗೂ ಪ್ರಪಂಚ ಸತ್ಯತ್ವಕ್ಕೂ ಯಾವ ಸಂಬಂ ಧವೂ ಇಲ್ಲ.'

ದ್ವೈತಸಿದ್ಧಾಂತದ ಪ್ರಕಾರ ಸ್ವತಂತ್ರಾಸ್ವತಂತ್ರ ತತ್ವಗಳನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುತ್ತೇ ವೆಂದುಪಕ್ರಮಿಸಿ ಪ್ರಾಸಂಗಿಕವಾಗಿ ನ್ಯಾಯವೈಶೇಷಿಕದಲ್ಲಿನ ಈಶ್ವರ ಮತ್ತು ಪ್ರಪಂ

ಚದ ವಿಷಯವನ್ನು ನಿರೂಪಿಸತೊಡಗಿ ಪ್ರಪಂಚವು ಅಸ್ವತಂತ್ರವಲ್ಲ; ಈಶ್ವರನು ಸ್ವತಂತ್ರನೂ ಅಲ್ಲ ಎಂಬುದು ನ್ಯಾಯವೈಶೇಷಿಕತತ್ವವೆಂದು ಘೋಷಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಇದು ಆದರ್ಶನದ ಗಂಧವನ್ನೂ ಅರಿಯದವರ ಮಾತು. ನೈಯಾಯಿಕರಲ್ಲಿ ಆಚಾರ್ಯರೆಂದು ಪ್ರಸಿದ್ಧರಾದ ಉದಯನಾಚಾರ್ಯರಿಂದ ಸುಮಾರು 800 ವರ್ಷಗಳ ಹಿಂದೆ ರಚಿತವಾದ ನ್ಯಾಯಕುಸುಮಾಂಜಲಿ ಎಂಬ ಗ್ರಂಥದ ಐದನೆಯ ಸ್ತಬಕದಲ್ಲಿ—

"ಸರ್ವಜ್ಞತಾ ತೃಪ್ತಿರನಾದಿಬೋಧಃ ಸ್ವತಂತ್ರತಾ ನಿತ್ಯಮಲುಪ್ತಶಕ್ತಿಃ ।
ಅನಂತಶಕ್ತಿಶ್ಚ ವಿಭೋರ್ವಿಧಿಜ್ಞಾಃ ಷಡಾಹುರಂಗಾನಿ ಮಹೇಶ್ವರಸ್ಯ ॥"

ಎಂಬುದಾಗಿ ಈಶ್ವರನಿಗೆ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವುಂಟೆಂಬುದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ನಿರೂಪಿತವಾಗಿದೆ. ತರ್ಕಸಂಗ್ರಹದೀಪಿಕಾ, ಸಿದ್ಧಾಂತಮುಕ್ತಾವಳೀ ಮುಂತಾದ ತರ್ಕಪ್ರಕರಣ ಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಸಹ ಸೃಷ್ಟಿಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುವಾಗ 'ಈಶ್ವರನ ಇಚ್ಛೆಯಿಂದ ಪರಮಾಣುಗಳಲ್ಲಿ ಕ್ರಿಯೆಯುಂಟಾಗಿ ಅದರಿಂದ ಪರಮಾಣು ದ್ವಯಸಂಯೋಗವು, ತನ್ಮೂಲಕವಾಗಿ ದ್ವ್ಯಣುಕಾದಿಕ್ರಮದಿಂದ ಪ್ರಪಂಚಸೃಷ್ಟಿಯಾಗುತ್ತದೆ.' ಇತ್ಯಾದಿಯಾಗಿ ಪ್ರಪಂಚಸೃಷ್ಟಿಯು ಈಶ್ವರಾಧೀನವು; ಇದೇ ರೀತಿಯಾಗಿ ಸಂಹಾರವೂ ತದಧೀನವು ಎಂಬುದಾಗಿ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ನಿರೂಪಿಸಿ ಪ್ರಪಂಚದ ಅಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವನ್ನೂ ಈಶ್ವರನ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವನ್ನೂ ಅವುಗಳಿಗಿರುವ ಸಂಬಂಧವನ್ನೂ ವಿಶದವಾಗಿ ನಿರೂಪಿಸಿರುತ್ತಾರೆ. ಮತ್ತು ಈಶ್ವರ ಸಾಧಕಪ್ರಮಾಣವನ್ನು ಹೇಳುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ದಿನಕರ್ಯಾದಿ ಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿ 'ವೇದಃ ಸ್ವತಂತ್ರ ಪುರುಷ ಪ್ರಣೀತಃ' ಇತ್ಯಾದಿ ಪ್ರತಿಜ್ಞಾವಾಕ್ಯದಿಂದ ಈಶ್ವರನನ್ನು ಸ್ವತಂತ್ರ ಪುರುಷನೆಂದು ಹೇಳಿದೆ ಹೀಗಿದ್ದಾಗ್ಯೂ ಇವರು ದರ್ಶನಗಳ ಮೂಲತತ್ವವನ್ನೇ ಅವಲಾಪ ಮಾಡಿರುವುದಲ್ಲದೆ ಅದಕ್ಕೆ ಅತ್ಯಂತ ವಿರುದ್ಧವಾದ ವಿಷಯವನ್ನು ಅದರ ತತ್ವವೆಂದು ಹೇಳಿರುವುದು ತೀರಾ ಅಸಮಂಜಸವಾದುದಲ್ಲವೇ?

P. 212 "The *Nyaya-Vaisesika* holds that knowledge is the cause of bondage and that to get rid of knowledge as such is to obtain *mukti*"

'ನ್ಯಾಯವೈಶೇಷಿಕರು ಜ್ಞಾನವು ಬಂಧಕ್ಕೆ ಕಾರಣವು, ಅದರ ನಾಶವೇ ಮುಕ್ತಿಲಾಭವು ಎಂದು ತಿಳಿಯುತ್ತಾರೆ.'

ಇದು ತೀರಾ ಅಸಮಂಜಸ. ನ್ಯಾಯವೈಶೇಷಿಕ ಗ್ರಂಥಕಾರರು ಯಾವ ಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಜ್ಞಾನವು ಬಂಧಕ್ಕೆ ಕಾರಣವೆಂತಲೂ ಅದರ ನಾಶವೇ ಮುಕ್ತಿಯೆಂತಲೂ ಹೇಳಿಲ್ಲ. ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲದೆ ಇವರ ಹೇಳಿಕೆಗೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ ತತ್ವಜ್ಞಾನವೇ ಬಂಧವನ್ನು ಪರಿಹರಿಸಿ ಮುಕ್ತಿಯನ್ನುಂಟುಮಾಡುತ್ತದೆ ಎಂದು ಹೇಳಿ ತತ್ವಜ್ಞಾನವು ಮುಕ್ತಿಸಾಧನವೆಂದೇ ಘೋಷಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಈ ತತ್ವವನ್ನು ನ್ಯಾಯದರ್ಶನ ಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿ ಹುಡುಕಿ ತಿಳಿ

ಯುಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ನ್ಯಾಯದರ್ಶನದ ಮೊದಲನೆಯ ಸೂತ್ರದಲ್ಲಿಯೇ* ಪದಾರ್ಥತತ್ತ್ವ ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಮೋಕ್ಷಪ್ರಾಪ್ತಿಯಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಹೇಳಿದೆ. "ಬಾಧನಾಲಕ್ಷಣಂ ದುಃಖಂ", (1. 1. 21) "ತದತ್ಯಂತ ವಿಮೋಕ್ಷೋಽಪವರ್ಗಃ" (1. 1. 22.) ಎಂಬ ಸೂತ್ರಗಳಿಂದ ಆತ್ಯಂತಿಕ ದುಃಖನಿವೃತ್ತಿಯೇ ಮೋಕ್ಷವೆಂಬುದು ಸ್ಫುಟವಾಗಿ ಉಕ್ತವಾಗಿದೆ. ಹೀಗೆ ಸ್ಫುಟವಾಗಿ ದರ್ಶನ ಮೂಲಗ್ರಂಥವಾದ ಸೂತ್ರದಲ್ಲಿಯೇ ಮೋಕ್ಷಸ್ವರೂಪ, ಹಾಗೂ ಅದರ ಸಾಧನವನ್ನು ನಿರೂಪಿಸಿದ್ದಾಗ್ಯೂ ಅದನ್ನು ತಿಳಿಸದೆ ಅದಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ ತಮ್ಮ ಮನಸ್ಸಿಗೆ ತೋರಿದಂತೆ ಮುಖ್ಯ ಪ್ರಮೇಯವಾದ ಮೋಕ್ಷ ತತ್ಸಾಧನಗಳನ್ನು ಅಪಪ್ರಚಾರಮಾಡಿರುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಹೇಯವು. ಜ್ಞಾನವು ಬಂಧಕ್ಕೆ ಸಾಧನವೆಂಬುದು ನ್ಯಾಯವೈಶೇಷಿಕರ ಸಿದ್ಧಾಂತವಲ್ಲ. ಮಿಥ್ಯಾಜ್ಞಾನವೇನೋ ಬಂಧ ಕವೇ ಅಹುದು. ಅಷ್ಟುಮಾತ್ರದಿಂದ ಜ್ಞಾನವು ಬಂಧಕವೆಂಬುದು ಹೇಗೆ ಸಿದ್ಧವಾ ದೀತು? ಜ್ಞಾನವು ಮಿಥ್ಯಾಜ್ಞಾನ (ವಿಪರ್ಯಯ, ಭ್ರಾಂತಿ), ಸಮ್ಯಜ್ಞಾನ (ಯಥಾ ರ್ಥಜ್ಞಾನ, ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನ) ಎಂಬುದಾಗಿ ಎರಡು ವಿಧವಲ್ಲವೇ? ಈ ವಿವೇಚನೆಯನ್ನು ಮಾಡದೆ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಜ್ಞಾನವು ಬಂಧಕವೆಂದು ಹೇಳಿದರೆ ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನವು ಸಾಧಕ ವೆಂಬ ಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕೆ ತೀರಾ ವಿರುದ್ಧವಾದ ಪ್ರಚಾರವಾಗುವುದಿಲ್ಲವೇ? ಇದರ ಮುಂದೆ "This position is based on a wrong view of knowledge. Wrong knowledge binds the self and right knowledge frees it." 'ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತವು ಜ್ಞಾನದ ತಪ್ಪು ತಿಳಿವಳಿಕೆಯ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆ ನಿಂತಿದೆ. ಮಿಥ್ಯಾಜ್ಞಾನವು ಆತ್ಮನಿಗೆ ಬಂಧಕವು, ಯಥಾರ್ಥಜ್ಞಾನವು ಮೋಚಕವು' ಎಂಬು ದಾಗಿ ಹೇಳುವ ನ್ಯಾಯವೈಶೇಷಿಕಮತವನ್ನು ಖಂಡಿಸಿರುತ್ತಾರೆ. ಈ ಖಂಡನೆಯು ಇವರ ಅಜ್ಞಾನದ ವಿಲಾಸವೇ ಹೊರತು ನ್ಯಾಯವೈಶೇಷಿಕರ ಸಿದ್ಧಾಂತವು ಇವರು ಹೇಳುವಂತೆ ಜ್ಞಾನದ ತಪ್ಪುತಿಳಿವಳಿಕೆಯ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆ ನಿಂತಿಲ್ಲ. ಜ್ಞಾನದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಮಿಥ್ಯಾಜ್ಞಾನ ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನವಿವೇಕವನ್ನು ಚೆನ್ನಾಗಿ ವಿವರಿಸಿ ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನ ದಿಂದ ಮಿಥ್ಯಾಜ್ಞಾನವು ನಷ್ಟವಾಗಿ ತನ್ಮೂಲಕವಾದ ಬಂಧವು ನಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ ಎಂಬ ತತ್ತ್ವವೂ ಸಹ ಅದೇ ನ್ಯಾಯದರ್ಶನದಲ್ಲಿಯೇ "ದುಃಖಜನ್ಮ .. ಮಿಥ್ಯಾಜ್ಞಾನಾನಾಮು ತ್ತರೋತ್ತರಾಪಾಯೇ ತದನಂತರಾಪಾಯಾದಪವರ್ಗಃ" (ನ್ಯಾಯದರ್ಶನ ಅಧ್ಯಾಯ 1. ಸೂತ್ರ 2.) ಎಂಬ ಸೂತ್ರದಿಂದ ಪಾಮರರಿಗೂ ತಿಳಿಯುವಂತೆ ನಿರೂಪಿತವಾಗಿದೆ. ಹೀಗಿರುವಾಗ ಜ್ಞಾನದ ವಿವೇಚನೆಯಿಲ್ಲದೆ ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತವು ಪ್ರವರ್ತಿಸಿದೆಯೆಂಬ ಇವರ ಖಂಡನವು ಇವರಿಗೆ ನ್ಯಾಯಸಿದ್ಧಾಂತದ ಪರಿಜ್ಞಾನವಿಲ್ಲವೆಂಬಂಶವನ್ನೇ ವ್ಯಕ್ತಗೊಳಿಸು ತ್ತದೆಂಬುದನ್ನು ವಾಚಕರೇ ನಿರ್ಣಯಿಸಬಹುದು. ಇಷ್ಟು ಮಾತ್ರವಲ್ಲ. ನ್ಯಾಯವೈ ಶೇಷಿಕ ದರ್ಶನದ ಮುಕ್ತಿತತ್ಸಾಧನ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಇವರಿಗೂ ಸ್ಥಿರವಾದ ದೃಢನಿರ್ಣಯ

---

* "ಪ್ರಮಾಣಪ್ರಮೇಯ . ಸಿದ್ಧಾಂತಾನಾಂ ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನಾನ್ನಿಃಶ್ರೇಯಸಾಧಿಗಮಃ"

ವಿಷ್ಟಂತೆ ತೋರುವುದಿಲ್ಲ. ಈಗ್ಯೆ ಹನ್ನೊಂದು ವರ್ಷಗಳ ಹಿಂದೆ ಇವರೇ ಕನ್ನಡಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಬರೆದಿರುವ 'ಭಾರತೀಯ ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರಸಂಗ್ರಹ' ವೆಂಬ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ನ್ಯಾಯವೈಶೇಷಿಕದರ್ಶನ ಸಮ್ಮತವಾದ ಮುಕ್ತಿಯನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುವಾಗ ಆ ಗ್ರಂಥದ 242 ನೆಯ ಪುಟದಲ್ಲಿ ತತ್ವಜ್ಞಾನದಿಂದ ಮಿಥ್ಯಾಜ್ಞಾನ ನಾಶವಮೂಲಕವಾಗಿ ಆತ್ಯಂತಿಕ ದುಃಖನಿವೃತ್ತಿರೂಪವಾದ ಮೋಕ್ಷವುಂಟಾಗುತ್ತದೆ ಎಂಬ ವಿಷಯವನ್ನು ವಿವರಿಸಿರುತ್ತಾರೆ. ಹೀಗೆ ತಮ್ಮ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿಯೇ ಬರೆದಿರುವುದಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ ಈಗ ಈ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ನ್ಯಾಯವೈಶೇಷಿಕಸಿದ್ಧಾಂತವೆಂದು ಅನುವಾದ ಮಾಡಿರುವುದು ಸ್ವವ್ಯಾಹತಿ (ಸ್ವವಚನವಿರೋಧ) ಯಲ್ಲವೆ? ಸಿದ್ಧಾಂತವಿರುದ್ಧವೂ ಮತ್ತು ಸ್ವವ್ಯಾಹತವೂ ಆದ ಇಂತಹ ಲೇಖನಗಳಿಗೆ ದರ್ಶನಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿ ಸ್ಥಾನವಿಲ್ಲವೆಂಬುದು ವಿಮರ್ಶಕರಿಗೆ ತೋರದಿರಲಾರದು.

P. 14-15." ...somehow the *Acaryas* first arrived at pure philosophical conclusions and next they found that they were completely identical with the systematised *Upanisadic* thoughts in so far as their own systematisation went, and they represented the whole position under the title Vedanta ... ... So in their exposition they are not directed by authority; but they direct it."

'ಮತತ್ರಯಾಚಾರ್ಯರು ಹೇಗೋ ಮೊಟ್ಟಮೊದಲು ಶ್ರುತಿಪ್ರಮಾಣಸಹಾಯವಿಲ್ಲದೆ ಸ್ವತಃ ತತ್ವಗಳನ್ನು ನಿರ್ಧರಿಸಿಕೊಂಡರು. ತರುವಾಯ ತಾವು ಹೇಗೆಯೋ ನಿರ್ಧರಿಸಿದ ತತ್ವಗಳು ವ್ಯವಸ್ಥಿತವಾದ ಉಪನಿಷದುಕ್ತತತ್ವಗಳೇ ಆಗಿವೆಯೆಂಬ ಅಂಶವನ್ನು ಕಂಡುಕೊಂಡರು. ಮತ್ತು ತಮ್ಮ ಸಮಗ್ರಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ವೇದಾಂತವೆಂಬ ನಾಮಧೇಯದಿಂದ ಕರೆದರು.... ಅವರು ಶಬ್ದಪ್ರಮಾಣದಿಂದ ನಿಯಮಿತರಾಗಿ ತತ್ವವನ್ನು ವಿವರಿಸಿಲ್ಲ; ಆದರೆ ಅವರೇ ಅದಕ್ಕೆ ವಿಷಯನಿಯಮವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಿದ್ದಾರೆ.' ಎಂದರೆ ಆಚಾರ್ಯರು ಶ್ರುತಿಪ್ರಮಾಣ (Authority) ಕ್ಕೆ ಗಮನ ಕೊಡದೆ ತಾವೇ ತಮಗೆ ತೋರಿದಂತೆ ಸ್ವತಃ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಮಾಡಿ ಅದನ್ನೇ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳ ಅಭಿಪ್ರಾಯವೆಂದು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ಮಾಡಿ ವೇದಾಂತವೆಂಬ ಹೆಸರನ್ನು ತಮ್ಮ ಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕೆ ಕೊಟ್ಟಿರುತ್ತಾರೆ ಎಂದು ತಾತ್ಪರ್ಯ. ಹೀಗೆ ಹೇಳುವುದರಿಂದ ಆಚಾರ್ಯರು ಶ್ರುತಿಶರಣರಲ್ಲ, ಎಂದರೆ ವೈದಿಕರಲ್ಲ; ತಮಗೆ ತೋರಿದುದೇ ಶ್ರುತಿಸಿದ್ಧಾಂತವೆಂದು ಹೇಳುವುದೇ ಅವರ ಹೃದಯವು; ಆದರೆ ಅದನ್ನು ತಾವೇ ಕಂಡುಹಿಡಿದುದೆಂದು ಬಹಿರಂಗಪಡಿಸಿದರೆ ಜನರಿಗೆ ಅದರಲ್ಲಿ ನಂಬಿಕೆಯುಂಟಾಗಲಾರದೆಂಬ ಭಾವನೆಯಿಂದ ಅದನ್ನು ಉಪನಿಷದುಕ್ತಸಿದ್ಧಾಂತವೆಂದು ಸಾರಿ ಲೋಕಕ್ಕೆ ತಮ್ಮ ಅಭಿಮತದಲ್ಲಿ ದಾರ್ಢ್ಯವನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುವುದರ ಮೂಲಕ ತಮ್ಮ ಪ್ರಾಶಸ್ತ್ಯವನ್ನು ಪ್ರಸಿದ್ಧಿಗೆ ತಂದುಕೊಂಡಿರುತ್ತಾರೆಂ

ಬುದೇ ಈ ಗ್ರಂಥಕಾರರು ಆಚಾರ್ಯರಿಗೆ ಕೊಟ್ಟಿರುವ ಕಾಣಿಕೆ. ವಾಸ್ತವಿಕವಾಗಿ ವಿಚಾರ ಮಾಡಿದರೆ ಇವರು ಹೇಳಿರುವುದೆಲ್ಲವೂ ವಿರುದ್ಧವು. ಭಿನ್ನಭಿನ್ನ ಸಿದ್ಧಾಂತ ಪ್ರವರ್ತಕರಾದ ಆಚಾರ್ಯರುಗಳು ತಮಗೆ ವಿರುದ್ಧ ಸಿದ್ಧಾಂತ ಪ್ರವರ್ತಕಾಚಾರ್ಯರ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಅವರ ಸಿದ್ಧಾಂತವು ಪ್ರಮಾಣಸಮ್ಮತವಲ್ಲ, ಸ್ವತಃ ಕಲ್ಪಿಸಿದುದು, ಆದುದರಿಂದ ಅದು ಅನಾದರಣೀಯವು ಎಂದು ಹೇಳಿ ತಮ್ಮ ಸಿದ್ಧಾಂತವು ಪ್ರಾಮಾಣಿಕವೆಂಬ ಅಂಶವನ್ನು ತಮ್ಮ ತಮ್ಮ ಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿ ನಿರೂಪಿಸಿ ಶಿಷ್ಯರಿಗೆ ಉಪದೇಶ ಮಾಡಿರುತ್ತಾರೆ. ಈ ಮತತ್ರಯಾಚಾರ್ಯರಲ್ಲಿ ಒಬ್ಬರಾದ ಶ್ರೀ ಮಧ್ವಾಚಾರ್ಯರ ವಿಷಯವನ್ನು ಮಾತ್ರ ಇಲ್ಲಿ ವಿವರಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ಶ್ರೀ ಮಧ್ವಾಚಾರ್ಯರು ಅವರ ಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿ ಶ್ರುತಿಯುಕ್ತ್ಯಾದಿಪ್ರಮಾಣಗಳ ಆಧಾರದಿಂದಲೇ ತತ್ವವನ್ನು ನಿರ್ಣಯಿಸಿರುತ್ತಾರೆ. ತಾವೇ ಸ್ವತಃ ಎಂದರೆ ಶ್ರುತ್ಯಾದಿಗಳ ಆಧಾರವಿಲ್ಲದೆ ಮೊಟ್ಟಮೊದಲು ತತ್ವನಿರ್ಣಯವನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಂಡರೆನ್ನುವುದು ಅವರ ಗ್ರಂಥಗಳಿಂದಾಗಲೀ, ಇಲ್ಲವೇ ನಿರೂಪಣಕ್ರಮದಿಂದಾಗಲೀ ಸಿದ್ಧಿಸುವುದಿಲ್ಲ.

ಶ್ರೀ ಮಧ್ವಾಚಾರ್ಯರು ವಿಷ್ಣುತತ್ವವಿನಿರ್ಣಯ, ಅನುವ್ಯಾಖ್ಯಾನ, ಮುಂತಾದ ಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿ ವೇದವು ಅಪೌರುಷೇಯವೆಂತಲೂ, ಆದುದರಿಂದಲೇ ಅದು ಪರಮಪ್ರಮಾಣವೆಂತಲೂ, ಅದನ್ನು ಪ್ರಮಾಣವೆಂದು ಒಪ್ಪದಿರುವ ವಾದವು ದರ್ಶನವೆನ್ನಿಸಿಕೊಳ್ಳಲಾರದು ಅಂತಹ ವಾದವು ನಿಷ್ಪ್ರಯೋಜನವು ಇತ್ಯಾದಿ ವಿಷಯಗಳನ್ನು ವೈದಿಕ ಲೌಕಿಕಾನುಭವ, ಯುಕ್ತಿ ಮೊದಲಾದವುಗಳಿಂದ ಸರ್ವಸಮರ್ಪಕವಾಗಿ ನಿರೂಪಿಸಿ ವೇದಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವನ್ನು ಮೊದಲು ಸಿದ್ಧಾಂತ ಮಾಡಿರುತ್ತಾರೆ. ಅನಂತರ ಅದರ ಸಹಾಯದಿಂದ ಸಕಲ ತತ್ವಗಳನ್ನೂ ನಿರ್ಣಯಿಸಿ ಪ್ರಮಾಣಗಳ ಸ್ಥಾನವನ್ನೂ ಸಹ ವಿಮರ್ಶಿಸಿ ಅತೀಂದ್ರಿಯಾರ್ಥವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಪ್ರಬಲಪ್ರಮಾಣವು ಶ್ರುತಿಯು, ಆದುದರಿಂದ ಅತೀಂದ್ರಿಯತತ್ವವೆಲ್ಲವೂ ಶ್ರುತಿಯ ಆಧಾರದಿಂದಲೇ ನಿರ್ಣಯಿಸಲ್ಪಡಬೇಕು. ಹೀಗೆ ಶ್ರುತಿಯಿಂದ ತತ್ವನಿರ್ಣಯವಾದನಂತರ ಅದು ಯುಕ್ತಿಸಮ್ಮತವೇ ಅಲ್ಲವೇ ಎಂಬ ಅಂಶವನ್ನು ವಿಚಾರ ಮಾಡಿ ಯುಕ್ತಿಸಮ್ಮತವೆಂದು ನಿರ್ಣಯಿಸುವುದೇ ಶ್ರೀಮದಾಚಾಚಾರ್ಯರ ನಿರೂಪಣಕ್ರಮವೆಂಬುದು ಅವರ ಸಕಲ ಗ್ರಂಥಗಳಿಂದಲೂ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ. ಮೊದಲು ತಾವೇ ನಿರ್ಣಯಿಸಿಕೊಂಡು ಅನಂತರ ಶ್ರುತಿಗೆ ಅನ್ವಯಿಸುತ್ತಾರೆಂಬುದು ಶ್ರೀಮದಾಚಾರ್ಯರಿಗೆ ಸರ್ವಥಾ ಸಲ್ಲುವುದಿಲ್ಲ. ಇಂತಹ ನಿರೂಪಣಕ್ರಮವನ್ನೊಳಗೊಂಡಿರುವ ದರ್ಶನಕ್ಕೇ ವೈದಿಕದರ್ಶನವೆಂಬ ನಾಮಧೇಯವು ಅನ್ವರ್ಥಕವಾಗುತ್ತದೆ. ತಮ್ಮ ತತ್ವವಿಮರ್ಶೆಯು ಮೊದಲು ಶ್ರುತಿ, ಅದರ ಅರ್ಥವನ್ನು ನಿರ್ಣಯಿಸುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಯುಕ್ತ್ಯಾದಿಗಳು-ಇವುಗಳ ಆಧಾರದಿಂದಲೇ ನಿರೂಪಿತವಾಗಿದೆ ಎಂಬ ಅಂಶವು ತಮ್ಮ ವಿಚಾರಕ್ರಮವನ್ನು ಹೇಳುವಾಗ ಅನುವ್ಯಾಖ್ಯಾನಶ್ಲೋಕದಲ್ಲಿ* 'ಶ್ರುತಿಯುಕ್ತಿಭ್ಯಾಂ' ಎಂದು ಶ್ರುತಿಯನ್ನು ಮೊದಲನೆಯ ಆಧಾರಪ್ರಮಾಣವೆಂದೂ, ಯುಕ್ತಿಯನ್ನು ಎರಡನೆಯದಾಗಿಯೂ ಹೇಳಿರುವುದರಿಂದ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ.

ಹೀಗೆ ಅನೇಕ ಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿ* ಶ್ರುತ್ಯಾದಿಪ್ರಮಾಣಗಳ ಮೂಲಕವಾಗಿ ವಿಚಾರ ಮಾಡಿ ತತ್ತ್ವವನ್ನು ನಿರ್ಣಯಿಸುವುದೇ ಅವರ ಪದ್ಧತಿಯೆಂಬುದಾಗಿಯೂ, ಮೋಕ್ಷವೆಂಬ ಪರಮ ಪುರುಷಾರ್ಥಕ್ಕೆ ಸಾಧನವಾದ ಬ್ರಹ್ಮಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರವನ್ನು ಸಂಪಾದಿಸಲು ಪ್ರಮಾಣ ಜ್ಞಾನವು ಅತ್ಯವಶ್ಯಕವು ; ಪ್ರಮಾಣಜ್ಞಾನವಿಲ್ಲದೆ ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನವನ್ನು ಸಂಪಾದಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗುವುದಿಲ್ಲ ; ಆದುದರಿಂದ ಪ್ರಮಾಣಗಳ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಮೊಟ್ಟಮೊದಲು ತಿಳಿಯಬೇಕು ಎಂಬ ಉದ್ದೇಶದಿಂದ ಪ್ರಮಾಣಲಕ್ಷಣವೆಂಬ ಪ್ರಕರಣವನ್ನು ತಾವು ರಚಿಸಿರುವುದಾಗಿ ಪ್ರಮಾಣಲಕ್ಷಣದ ಉಪಾಂತ್ಯಶ್ಲೋಕ§ದಿಂದ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ತಿಳಿದುಬರು ವುದರಿಂದಲೂ, ಶ್ರೀಮದಾಚಾರ್ಯರ ಸಿದ್ಧಾಂತವು ಶ್ರುತ್ಯಾದಿ ಪ್ರಮಾಣಗಳನ್ನೇ ಆಧಾ ರವಾಗಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಅವುಗಳಿಗನುಗುಣವಾಗಿ ಸ್ಥಾಪಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿದೆಯೆಂದು ಅವರ ವಾಕ್ಯಗ ಳಿಂದಲೇ ಗೊತ್ತಾಗುತ್ತದೆ. ಹೀಗಿರುವಾಗ ಇವರು "ಶ್ರೀಮದಾಚಾರ್ಯರು ತಮಗೆ ತೋರಿದಂತೆ ಮೊದಲು ಒಂದು ತತ್ತ್ವವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಂಡು..." ಇತ್ಯಾದಿಯಾಗಿ ಹೇಳಿ ರುವುದು ಕೇವಲ ದ್ರೋಹವಲ್ಲವೇ? ಶ್ರೀಮದಾಚಾರ್ಯರು ಸ್ವತನ್ತ್ರ ಕಲ್ಪನಾಶಕ್ತಿ ಯಿಂದ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸಿದರು ಎಂದು ಹೇಳುವುದು "ಮಾನಾಧೀನಾ ಮೇಯ ಸಿದ್ಧಿಃ" ಎಂಬ ದಾರ್ಶನಿಕ ಮರ್ಯಾದೆಯನ್ನೂ ಸಹ ಉಲ್ಲಂಘಿಸಿದರೆಂಬುದಕ್ಕೆ ಪರ್ಯಾ ಯವಲ್ಲವೇ ? ಇಂತಹ ಸಾಮಾನ್ಯಮರ್ಯಾದೆಯನ್ನೂ ಉಲ್ಲಂಘಿಸಿದರೆಂದರೆ ಶ್ರೀಮದಾ ಚಾರ್ಯರ ಗೌರವವೂ, ಅವರ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಮಟ್ಟವೂ, ಅಧೋಗತಿಯನ್ನು ಹೊಂದು

---

* i. 'ವಯಂ ತ್ವಾಂ ಶ್ರುತಿ ಯುಕ್ತಿಭ್ಯಾಂ ಬದ್ಧ್ವಾಽಸ್ಮಚ್ಛಾಸ್ತ್ರಮಂಜಸಾ ।
ವಿಚಾರಯಾಮಃ ಶ್ರುತಿಭಿಃ ಯುಕ್ತಿಭಿಶ್ಚೈವ ಸಾದರಂ ॥"

—ಅನುವ್ಯಾಖ್ಯಾನ (ಈಕ್ಷತ್ಯಧಿಕರಣ) 1. 1. 5.

ಅದರ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ನ್ಯಾಯಸುಧಾ—
'...ಅಸ್ಮಚ್ಛಾಸ್ತ್ರಂ ವೇದಂ ...'

ii. "ಇತ್ಯೃಗ್ಯಜುಸ್ಸಾಮಾಥರ್ವಪಂಚರಾತ್ರೇತಿಹಾಸತಃ ।
ಪುರಾಣೇಭ್ಯಸ್ತಥಾನ್ಯೇಭ್ಯಃ ಶಾಸ್ತ್ರೇಭ್ಯೋ ನಿರ್ಣಯಃ ಕೃತಃ ॥"

—ಮಹಾಭಾರತ ತಾತ್ಪರ್ಯನಿರ್ಣಯ. ಅ. 1. ಶ್ಲೋ. 139.

iii. ಶಾಸ್ತ್ರಾಂತರಾಣಿ ಸಂಜಾನನ್ ವೇದಾಂಶ್ಚಾಸ್ಯ ಪ್ರಸಾದತಃ ।
ದೇಶೇ ದೇಶೇ ತಥಾ ಗ್ರಂಥಾನ್ ದೃಷ್ಟ್ವಾ ಚೈವ ಪೃಥಗ್ವಿಧಾನ್ ॥
ಯಥಾ ಸ ಭಗವಾನ್ ವ್ಯಾಸಃ ಸಾಕ್ಷಾನ್ನಾರಾಯಣಃ ಪ್ರಭುಃ ।
ಜಗಾದ ಭಾರತಾದ್ಯೇಷು ತಥಾವಕ್ಷ್ಯೇ ತದೀಕ್ಷಯಾ ॥"

—ಅದೇ ಗ್ರಂಥ. ಅಧ್ಯಾಯ. 2. ಶ್ಲೋ. 7-8.

§ "ಆನಂದತೀರ್ಥಮುನಿನಾ ಬ್ರಹ್ಮತರ್ಕೋಕ್ತಮಾರ್ಗತಃ ।
ಮಾನಲಕ್ಷಣಮಿತ್ಯುಕ್ತಂ ಸಂಕ್ಷೇಪಾದ್ಬ್ರಹ್ಮಸಿದ್ಧಯೇ ॥"

ವುದಿಲ್ಲವೇ? ಇಂತಹ ಇಲ್ಲದ ಸಲ್ಲದ ಉದ್ದೇಶಗಳನ್ನು ಶ್ರೀಮದಾಚಾರ್ಯರಿಗೆ ಕಲ್ಪಿಸಿ ಅವರ ದರ್ಜೆಯನ್ನು ಇಳಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನವನ್ನೇ ಈ ದ್ವೈ. ಫಿ ... ಲೇಖಕರು ಮಾಡಿರು ವರೆಂಬ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಯಾವ ಸಂಶಯವೂ ಇಲ್ಲ. ಈ ಲೇಖನವನ್ನು ನೋಡಿದರೆ "ಆತ್ಮವತ್ಸರ್ವಭೂತಾನಿ" ಎಂಬ ನೀತಿಯ ಆಪಾತಾರ್ಥವನ್ನು ಇವರು ಭದ್ರವಾಗಿ ಹಿಡಿ ದಿರುವಂತೆ ತೋರುತ್ತದೆ. ಇವರು ತಮ್ಮ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ಅನುಸರಿಸಿರುವ ನಿರೂಪಣಕ್ರಮ ವನ್ನೇ ಆಚಾರ್ಯರ ನಿರೂಪಣೆಯಲ್ಲಿ ಆರೋಪಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಅದರಿಂದ ಉಂಟಾಗುವ ದುಷ್ಪರಿಣಾಮವನ್ನು ಮೇಲೆ ವಿವರಿಸಿರುತ್ತೇವೆ. ಅದು ಅನರ್ಥಕರವೆಂಬುದು ತತ್ತ್ವ ಜ್ಞರಿಗೆ ತಿಳಿಯದಿರಲಾರದು.

"ಗೀತಾರ್ಥಂ ವಕ್ಷ್ಯಾಮಿ ಲೇಶತಃ" ಎಂಬ ಗೀತಾಭಾಷ್ಯದ ಆದ್ಯಪದ್ಯದಲ್ಲಿ 'ಗೀತಾಭಾಷ್ಯಂ' ಇತ್ಯಾದಿ ಪದಾಂತರವನ್ನು ಪ್ರಯೋಗಿಸದೆ "ಗೀತಾರ್ಥಂ" ಎಂಬ ಪದವನ್ನೇ ಪ್ರಯೋಗಿಸಿರುವುದಕ್ಕೆ ಜಯತೀರ್ಥರ 'ಪ್ರಮೇಯದೀಪಿಕಾ' ಎಂಬ ಟೀಕೆ ಯಲ್ಲಿ "ಅನ್ಯೈಸ್ಸ್ವಪಕ್ಷನಿಕ್ಷಿಪ್ತದೃಷ್ಟಿಭಿಃ ಸ್ವಾಭಿಪ್ರಾಯೋ ಭಗವದ್ಗೀತಾರ್ಥತ್ವೇನಾ ರೋಪ್ಯೋಕ್ತಃ ಅಹಂ ತು ಗೀತಾರ್ಥಮೇವ ವಕ್ಷ್ಯಾಮಿ" ಎಂಬುದಾಗಿ ಅಭಿಪ್ರಾಯ ವನ್ನು ವಿವರಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರಭಾಷ್ಯದ ಆದ್ಯಪದ್ಯದಲ್ಲಿಯೂ ಸಹ ಇದೇ ಅಭಿ ಪ್ರಾಯವನ್ನು ಮನದಲ್ಲಿಟ್ಟು, "ಸೂತ್ರಾರ್ಥ ಉಚ್ಯತೇ" ಎಂದು ಹೇಳಿರುತ್ತಾರೆ. ಭಗವದ್ಗೀತಾ, ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರ ಇವುಗಳ ನೈಜವಾದ ಅರ್ಥವನ್ನೇ ನಿರೂಪಿಸುತ್ತೇವೆಂದು ಕಂಠೋಕ್ತಿಯಿಂದ ಶ್ರೀಮದಾಚಾರ್ಯರೇ ತಮ್ಮ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರು ವುದರಿಂದ ತಮ್ಮ ಸ್ವತಂತ್ರ ಕಲ್ಪನಾಶಕ್ತಿಯ ಪ್ರಭಾವವನ್ನು ಯಾವ ಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಬೀರಿಲ್ಲ. ಮೂಲವಿಲ್ಲದೆ ಯಾವ ಅರ್ಥವನ್ನೂ ಅವರು ನಿರೂಪಿಸಿಲ್ಲ. ಶ್ರುತ್ಯಾದಿ ಪ್ರಮಾಣಗಳೇ ಮೂಲವೆಂದು ಉದ್ಘೋಷಿಸಿದ್ದಾರೆ.

ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಇವರು ಮತ್ತೊಂದೆಡೆಯಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವುದನ್ನು ವಾಚಕರ ಅವ ಗಾಹನೆಗೆ ತರಬೇಕಾಗಿದೆ. ಪುಟ 204 ರಲ್ಲಿ "By means of reason His general nature is understood and by means of the Veda as a whole, the conditions of reason are substantiated..." "ಯುಕ್ತಿಯಿಂದ ಈಶ್ವರನ ಸಾಮಾನ್ಯಸ್ವರೂಪವು ಜ್ಞಾತವಾಗುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಸಮಸ್ತ ವೇದದಿಂದ ಯುಕ್ತಿಸಿದ್ಧವಾದ ಪ್ರಮೇಯಗಳು ದೃಢೀಕೃತವಾಗುತ್ತವೆ." ಎಂದರೆ ಯುಕ್ತಿ (ಅನುಮಾನ) ಯು ಸ್ವತಂತ್ರ ಪ್ರಮಾಣವು; ಅದರಿಂದಲೇ ತತ್ತ್ವವನ್ನು ನಿರ್ಣ ಯಿಸಬಹುದು. ಹೀಗೆ ನಿರ್ಣೀತವಾದ ಸಿದ್ಧಾಂತದಲ್ಲಿ ಶ್ರುತಿಯು ಸಂವಾದಿ ಪ್ರಮಾಣವಾ ಗುತ್ತದೆ ಎಂದು ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ಇದು ದ್ವೈತಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕೆ ಅತ್ಯಂತ ವಿರುದ್ಧವಾದುದು. ಸಿದ್ಧಾಂತದಲ್ಲಿ ಅನುಮಾನವು ಸ್ವತಂತ್ರ ಪ್ರಮಾಣವಲ್ಲ; ಎಂದರೆ ವಸ್ತು ಸ್ವಭಾವಾನು ಗುಣವಾಗಿ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಅಥವಾ ಶಬ್ದವೆಂಬ ಪ್ರಬಲ ಪ್ರಮಾಣಗಳ ಸಹಾಯವಿಲ್ಲದೆ, ಅನು

ಮಾನವು ಸ್ವತಃ ಒಂದು ಅರ್ಥವನ್ನು ನಿರ್ಣಯಿಸಲಾರದು ಎಂದರ್ಥ. ಇದೇ ಅಭಿಪ್ರಾಯದಿಂದಲೇ 'ಬಾಧ' (ಪ್ರಬಲಪ್ರಮಾಣವಿರೋಧ) ವೆಂಬುದನ್ನು 'ಹೇತ್ವಾಭಾಸ' ಎಂದರೆ ದೋಷವೆಂದು ದಾರ್ಶನಿಕರು ಒಪ್ಪಿರುತ್ತಾರೆ. ಆದುದರಿಂದ ಅನುಮಾನಕ್ಕೆ ಶ್ರುತಿಸಹಕಾರವು ಆವಶ್ಯಕವೇ ಹೊರತು ಶ್ರುತಿಗೆ ಅನುಮಾನ ಸಹಕಾರವು ಅನಾವಶ್ಯಕ. ಇದೇ ತತ್ವವು. ಇವರ ಹೇಳಿಕೆಯು ಇದಕ್ಕೆ ವಿಪರೀತವಾಗಿದೆ. ಇದೇ 204 ನೇ ಪುಟದಲ್ಲಿ "The function of reason is not subordinated to the Veda. So its Conclusion is sound" ಎಂಬುದಾಗಿ ಯುಕ್ತಿಯು ಸ್ವತಂತ್ರಪ್ರಮಾಣವೆಂದೂ ಅದಕ್ಕೆ ಇತರ ಸಹಕಾರವು ಅನಾವಶ್ಯಕ, ಅದರಿಂದಲೇ ತತ್ವನಿರ್ಣಯವಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದೂ ಸಿದ್ಧಾಂತವಿರುದ್ಧವಾಗಿ ಹೇಳಿರುತ್ತಾರೆ. ಸಿದ್ಧಾಂತವು ಮೇಲೆ ನಾವು ಸೂಚಿಸಿರುವಂತೆ ಅನೇಕ ಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿ ನಿರೂಪಿತವಾಗಿದೆ.* ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ಬಹು ಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿ ಅನುಮಾನವು ಸ್ವತಂತ್ರಪ್ರಮಾಣವಲ್ಲವೆಂದು ಹೇಳಿ ಶ್ರುತಿಪ್ರಮಾಣಕ್ಕೆ ಅತೀಂದ್ರಿಯಾರ್ಥ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಧಾನ್ಯವನ್ನು ನಿರೂಪಿಸಿ ಅದಕ್ಕನುಗುಣವಾಗಿ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸಿರುವ ಶ್ರೀಮದಾಚಾರ್ಯರ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ತಾವೇ ಸ್ವತಸ್ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಂಡರೆಂಬ ಅಪವಾದವನ್ನು ಇವರು ಹೊರಿಸುವುದು ಮಹಾಪರಾಧವಲ್ಲವೇ?

ಆಗಮಾದಿಗಳಿಗೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿಯೇ ಅನುಮಾನವು ಅರ್ಥವನ್ನು ನಿರ್ಣಯಿಸುವುದೆಂಬ ಸಿದ್ಧಾಂತವು ಇತರ ದಾರ್ಶನಿಕರಿಗೂ ಸಮ್ಮತವಾಗಿದೆ.‡ ಮೇಲೆ ಉದಾಹರಿ

---

* i. "ನ ಚಾನುಮಾನಸ್ಯ ನಿಯತಪ್ರಾಮಾಣ್ಯಂ ಶ್ರುತಿಸಾಹಾಯ್ಯರಹಿತಮನುಮಾನಂ ನ ಕುತ್ರಚಿತ್ । ನಿಶ್ಚಯಾತ್ಸಾಧಯೇದರ್ಥಂ ಪ್ರಮಾಣಾಂತರಮೇವ ಚ.... ... ಶುಷ್ಕತರ್ಕಂ ತು ವರ್ಜಯೇತ್ ॥" —ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರಭಾಷ್ಯ. 1. 1. 3.

ii. ಓಂ ಕಾಮಾಚ್ಚ ನಾನುಮಾನಾಪೇಕ್ಷಾ ಓಂ. —ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರ 1. 1. 6. 18.

iii. ಇದರ ಭಾಷ್ಯ— ಉಕ್ತಂ ಚ ಸ್ಕಾಂದೇ— "ಯಥಾಕಾಮಾಽನುಮಾ ಯಸ್ಮಾತ್ತಸ್ಮಾತ್ಸಾಽನವಗಾ ಶ್ರುತೇಃ । ಪೂರ್ವಾಪರಾವಿರೋಧಾಯ ಚೇಷ್ಯತೇ ನಾನ್ಯಥಾ ಕ್ವಚಿತ್ ।"

iv. 'ನಾನುಮಾ ಕಾಮಚಾರಿಣೀ.... ಅಕ್ಷಾಗಮಭಯೋಜ್ಝಿತಾ । ಅನುಮಾ ಕಾಮವೃತ್ತಾ ಹಿ ಕುತ್ರ ನಾವಸರಂ ವ್ರಜೇತ್ ॥" ಅನುವ್ಯಾಖ್ಯಾನ. 1. 1. 6.

v. ಮತ್ತು ಅದರ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ನ್ಯಾಯಸುಧಾ.

‡ "...ಅತ ಆಗಮವಶೇನಾಗಮಾನುಸಾರಿತರ್ಕವಶೇನ ಚ ಚೇತನಂ ಬ್ರಹ್ಮ ಜಗತಃ ಕಾರಣಂ ಪ್ರಕೃತಿಶ್ಚೇತಿ ಸ್ಥಿತಮ್" —ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರಶಂಕರಭಾಷ್ಯ. 2. 1. 11.

"ನಹಿ ವೇದಪ್ರತಿಪಾದಿತೇಽರ್ಥೇ ಅನುಪಪನ್ನೇ ವೈದಿಕಾನಾಂ ಬುದ್ಧಿಃ ಖಿದ್ಯತೇ; ಅಪಿತು ತದುಪಪಾದನಮಾರ್ಗಮೇವ ವಿಚಾರಯತಿ."

—ಸರ್ವದರ್ಶನಸಂಗ್ರಹ, ಶಾಂಕರದರ್ಶನ. P. 415. ಅಭ್ಯಂಕರ್ Edn.

"ಆರ್ಷಂ ಧರ್ಮೋಪದೇಶಂ ಚ ವೇದಶಾಸ್ತ್ರಾವಿರೋಧಿನಾ ।
ಯಸ್ತರ್ಕೇಣಾನುಸಂಧತ್ತೇ ಸ ಧರ್ಮಂ ವೇದ ನೇತರಃ ॥"—ಮನುಸ್ಮೃತಿ. ಅ. 12. ಶ್ಲೋ. 106.

ಸಿದ 204 ನೆಯ ಪುಟದ ವಾಕ್ಯದ ಆರಂಭಭಾಗದಿಂದ ತಿಳಿಯಬರುವ 'ಈಶ್ವರನ ಸಾಮಾನ್ಯತ್ವರೂಪವು ಯುಕ್ತಿಯಿಂದ ಜ್ಞಾತವಾಗುತ್ತದೆ.' ಎಂಬ ಸಿದ್ಧಾಂತ ವಿರುದ್ಧಾಂಶವನ್ನು ವಿಮರ್ಶಿಸುವುದು ಅತ್ಯಾವಶ್ಯಕ. ಈಶ್ವರನು ಶಾಸ್ತ್ರೈಕಸಮಧಿಗಮ್ಯನು, ಎಂದರೆ ಈಶ್ವರನ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುವುದಕ್ಕೆ ಶ್ರುತಿಯೊಂದೇ ಸಾಧಕ ಪ್ರಮಾಣವು; ಪ್ರಮಾಣಾಂತರಕ್ಕೆ ಈಶ್ವರನು ಗಮ್ಯನಲ್ಲ. ಈ ವಿಷಯವನ್ನು ಶ್ರೀಮದಾಚಾರ್ಯರು ಓಂ 'ಶಾಸ್ತ್ರಯೋನಿತ್ವಾತ್' ಓಂ ಎಂಬ ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರದ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆ ಅದರ ಭಾಷ್ಯದಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ಶ್ರುತಿ ಸ್ಮೃತ್ಯಾದಿಪ್ರಮಾಣಗಳಿಂದ ನಿರ್ಣಯಿಸಿರುತ್ತಾರೆ. ಇದೇ ಪ್ರಕಾರವಾಗಿ ಇತರ ಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಸಹ* ಈಶ್ವರನ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಸ್ವತಃ ಅನುಮಾನವು ಸಾಧಕವಲ್ಲ; ಶಾಸ್ತ್ರವೇ ಮುಖ್ಯ ಪ್ರಮಾಣವು; ಶಾಸ್ತ್ರದಿಂದ ಈಶ್ವರನನ್ನು ತಿಳಿದನಂತರ ಶಾಸ್ತ್ರಗಳಲ್ಲಿ ಅಪಾತತಃ ಪರಸ್ಪರ ವಿರುದ್ಧವಾಕ್ಯಗಳೇನಾದರೂ ಕಂಡುಬಂದಲ್ಲಿ ಅವುಗಳ ನೈಜವಾದ ಅರ್ಥವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಿ ವಿರೋಧವನ್ನು ಶಾಂತಿ ಮಾಡಲು ಅನುಮಾನವನ್ನು ಅಂಗವಾಗಿಟ್ಟುಕೊಳ್ಳಬಹುದೆಂಬ ಅಭಿಪ್ರಾಯವು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಉಕ್ತವಾಗಿದೆ. ಅಷ್ಟುಮಾತ್ರವಲ್ಲ; ವೇದದಲ್ಲಿಯೂ ಸಹ ಈಶ್ವರನ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಅನುಮಾನವು ಪ್ರಮಾಣವಲ್ಲವೆಂಬ ಅಂಶವು ಉಕ್ತವಾಗಿದೆ.§ ಹೀಗೆ ಎಲ್ಲಾ ಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಸ್ಫುಟವಾಗಿ ವಿಚಾರಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ನಿರ್ಣಯಿಸಿರುವ ವಿಷಯವನ್ನೂ ಸಹ ಯಥಾವತ್ತಾಗಿ ನಿರೂಪಿಸದೆ ಅದಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ "ಈಶ್ವರನ ಸ್ವರೂಪವು ಸ್ವತಂತ್ರಾನುಮಾನಗಮ್ಯ" ವೆಂದು ಇವರು ಹೇಳಿರುವುದು ಅಪಸಿದ್ಧಾಂತವು. ಈರೀತಿಯಾಗಿ ಮುಖ್ಯವಾದ ಇಂತಹ ವಿಷಯಗಳಲ್ಲಿಯೇ ಅಪಸಿದ್ಧಾಂತ ಪ್ರಚಾರದಿಂದ ಸಂಶಯವನ್ನುಂಟುಮಾಡಿ ರಹಸ್ಯನಿರ್ಣಯವಾಗದಂತೆ ಮಾಡಿರುವುದು ಅನ್ಯಾಯವೆಂದು ಮತ್ತೆ ಹೇಳಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ.

---

* i. "ನ ಪೃಥಕ್ಚಾನುಮೇಶ್ವರೇ" --ಅನುವ್ಯಾಖ್ಯಾನ. 1. 1. 3.

ii. "ಈಶ್ವರೇ ಜಗತ್ಕಾರಣೇ ಪೃಥಕ್ ಸ್ವತಂತ್ರಾನುಮಾ ಚ ನ ಮಾನಮಿತ್ಯರ್ಥಃ.... ಜಗತ್ಕಾರಣಸ್ಯ ಅನುಮಾನಾವೇದ್ಯತ್ವಂ ಶ್ರುತಿಭಿರಪಿ ಸಿದ್ಧಂ.... ಜಗಜ್ಜನ್ಮಾದಿಕಾರಣಸ್ಯ ವಸ್ತುನೋ ವೇದಾದಿಶಾಸ್ತ್ರೈಕಸಮಧಿಗಮ್ಯತ್ವೇನ ಶೈವಾದ್ಯಾಗಮಾನುಮಾನಾಗೋಚರತ್ವಾನ್ನ ತೈರನ್ಯೇಷಾಂ ಜಗತ್ಕಾರಣತ್ವಂ ಕಲ್ಪನೀಯಂ; ಕಿಂತು ಶಾಸ್ತ್ರಂ ಯಸ್ಯ ಜಗತ್ಕಾರಣತಾಮಾಚಷ್ಟೇ ಸಏವಾಭ್ಯುಪಗಂತವ್ಯ ಇತಿ." —ನ್ಯಾಯಸುಧಾ. 1. 1. 3.

iii. "ಚಕ್ಷುರಾದಿ ಯಥಾsಶಕ್ತಂ ರಸಗಂಧಾದಿವಸ್ತುಷು ।
ಅನುಮಾಪಿ ತಥಾsಶಕ್ತಾ ಧರ್ಮಬ್ರಹ್ಮಾದಿ ವಸ್ತುಷು ॥".... ಇತ್ಯಾದಿ.
—ತಾತ್ಪರ್ಯಚಂದ್ರಿಕಾ. 1. 1. 3.

§ "ನಾವೇದವಿನ್ಮನುತೇ ತಂ ಬೃಹನ್ತಮ್."— ತೈತ್ತಿರೀಯ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ. 3. 12. 9.
"ನೈಷಾ ತರ್ಕೇಣ ಮತಿರಾಪನೇಯಾ" —ಕಾಠಕೋಪನಿಷತ್. 2. 9.

ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ ; ಬೆನ್ನುಹತ್ತಿದ ಬೇತಾಳ ವ್ಯಾಹತಿಯೂ ಸಹ

"The function of reason is not subordinated to the Veda; so its Conclusion is sound." P. 204.

"The Common idea of these sutras is that *Anu mana* by itself is unreliable." etc. P. 202.

ವಾಚಕರಿಗೆ ಗೋಚರವಾಗದಿರಲಾರದು.

ಪುನಃ 226 ನೆಯ ಪುಟದಲ್ಲಿ ಈ ತತ್ವಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ ಹೇಗೋ ಸಿದ್ಧವಾದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಶ್ರುತಿಯು ಸಂವಾದಿ ಪ್ರಮಾಣವೇ ಹೊರತು ತತ್ವಸ್ಥಾಪನೆಗೆ ಮೊದಲನೆಯ ಆಧಾರವಲ್ಲ. ("It must also be noted that a reference to the text of *sruti* invariably presupposes that the position in question is justified independently of the text ...") ವೆಂದು ಹೇಳಿರುವುದೊಂದು ಅವ್ಯವಸ್ಥಿತ ಭಾಷಣವು. ವ್ಯಾಹತಿಪರಂಪರೆಯೆಂದರೂ ಎನ್ನಬಹುದು.

ಪುಟ 230ರಲ್ಲಿ "Another notable point in Madhvacharya is his Catholicity," "ದರ್ಶನಾಂತರಗಳಲ್ಲಿ ಅಂಗೀಕೃತವಾದ ಗ್ರಾಹ್ಯವಾದ ತತ್ವಗಳನ್ನು ನಿಷ್ಪಕ್ಷಪಾತದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ದ್ವೇಷಾಸೂಯೆಗಳನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ತಾವೂ ಅಂಗೀಕರಿಸಿರುವುದೇ ಮಧ್ವಾಚಾರ್ಯರಲ್ಲಿ ಅವಶ್ಯವಾಗಿ ಗಮನಿಸಬೇಕಾದ ಮತ್ತೊಂದು ವಿಷಯ." ಎಂದು ಪ್ರಾರಂಭಿಸಿ 'ಈ ವಿಷಯವು ಮಧ್ವಾಚಾರ್ಯರು ಅಲ್ಲಲ್ಲಿ ಉಪಯೋಗಿಸಿರುವ ಇಷ್ಟಾಸಾಧನತಾ, (ಇಷ್ಟಸಾಧನತಾ ?) ಇಷ್ಟಾಪತ್ತಿ, ಸಿದ್ಧಸಾಧನತಾ ಎಂಬ ಶಬ್ದಗಳಿಂದ ಜ್ಞಾತವಾಗುತ್ತದೆ' ಮುಂತಾಗಿ ಬರೆದಿರುತ್ತಾರೆ. ಇದು ಸರಿಯಲ್ಲ.

ಈ ಪ್ರಕರಣದಲ್ಲಿ ಯುಕ್ತಿದೋಷಗಳೆಂದು ಹೇಳಿರುವ ಮೂರರ ಪೈಕಿ ಮೊದಲನೆಯದಾದ ಇಷ್ಟಾಸಾಧನತಾ ಎಂಬುದು ಯುಕ್ತಿದೋಷಗಳಲ್ಲಿ ಪರಿಗಣಿತವಾಗಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಅರ್ಥಾಂತರಪ್ರಭೇದವಾದ ಉದ್ದೇಶ್ಯಾಸಿದ್ಧಿಯೆಂಬುದೊಂದು ದೋಷವೆಂದು ಒಪ್ಪಿರುತ್ತಾರೆ, ಉದ್ದೇಶ್ಯಾಸಿದ್ಧಿಯೆಂದರೆ 'ಇಷ್ಟವಾದ ಸಾಧ್ಯಾಂಶವು ಸಿದ್ಧಿಸದಿರುವಿಕೆ. ಇಷ್ಟಾಸಾಧನತೆಯೆಂದರೂ ಇದೇ ಅಭಿಪ್ರಾಯವು' ಎಂದು ಹೇಳಿದರೆ, ಯುಕ್ತಿದೋಷವಾಗಬಹುದಲ್ಲವೆ? ಎಂದು ಶಂಕಿಸಬಹುದು. ಈ ಅಭಿಪ್ರಾಯದಿಂದ ಅದನ್ನು ಯುಕ್ತಿದೋಷವೆಂದು ಹೇಳಬಹುದಾದರೂ ಅದು ಪ್ರಕೃತಪ್ರಮೇಯಕ್ಕೆ ಸರ್ವಥಾ ಸಾಧಕವಾಗಲಾರದು. ವಾದಿ ಅಥವಾ ಪ್ರತಿವಾದಿಯಿಂದ ಪ್ರಯುಕ್ತವಾದ ಹೇತುವು ಅವನಿಗಭಿಮತವಾದ ಸಾಧ್ಯಾಂಶವನ್ನು ಸಾಧಿಸಿಕೊಡಲು ಅಸಮರ್ಥವಾಗಿ ಅಭಿಮತಸಾಧ್ಯವು ಸಿದ್ಧಿಸದಿದ್ದರೆ, ಪ್ರತಿಪಕ್ಷದವನು ಉದ್ದೇಶ್ಯಾಸಿದ್ಧಿ (ಇಷ್ಟಾಸಾಧನತಾ) ಎಂಬುದಾಗಿ ದೋಷವನ್ನು ಹೇಳುವ ವಾಡಿಕೆ. ಹೀಗೆ ಉದ್ದೇಶ್ಯಾಸಿದ್ಧಿಯಲ್ಲಿ ಪರ್ಯವಸನ್ನವಾದ

ಇಷ್ಟಾಸಾಧನತೆಯು ಪ್ರತಿವಾದ್ಯಭಿಮತವು ಅವನಿಂದ ಉಪನ್ಯಸ್ತವಾದ ಯುಕ್ತಿಯಿಂದ ಸಿದ್ಧಿಸುವುದಿಲ್ಲವೆಂಬುದನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುತ್ತದೆ. ಇದರಿಂದ ಶ್ರೀಮದಾಚಾರ್ಯರು ಪ್ರತಿವಾದ್ಯಭಿಮತವನ್ನು ಅಂಗೀಕರಿಸಿದರೆಂಬುದು ಸರ್ವಥಾ ಸೂಚಿತವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಆದುದರಿಂದ ಇದು ಶ್ರೀಮದಾಚಾರ್ಯರ 'Catholicity' ಗೆ ಎಷ್ಟು ಮಾತ್ರವೂ ಸಾಧಕವಲ್ಲ.

ಅದೇ ಗ್ರಂಥದ ಪದಾನುಕ್ರಮಣಿಕೆಯಲ್ಲಿ (P. 276) 230 ನೆಯ ಪಟದ ಈ ಪದವನ್ನು **ಇಷ್ಟಸಾಧನತಾ** ಎಂಬುದಾಗಿ ತೋರಿಸಿರುತ್ತಾರೆ. ಅದರ ಪ್ರಕಾರ ಇಷ್ಟಾಸಾಧನತಾ ಎಂಬುದನ್ನು "ಇಷ್ಟಸಾಧನತಾ" ಎಂದು ತಿದ್ದಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಅದೇ ಇವರಿಗೆ ಅಭಿಮತವಾದರೆ ಇನ್ನೂ ಕೇಳು. ಈ ಪ್ರಕರಣದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವ ಮೂರನ್ನೂ ಯುಕ್ತಿದೋಷಗಳೆಂದು— "Though these terms may mean the fallacies of reasoning...." ಎಂಬ ಮುಂದಿನ ವಾಕ್ಯದಿಂದ ಇವರೇ ಹೇಳಿರುತ್ತಾರೆ. ಇಷ್ಟಸಾಧನತೆಯು ಯುಕ್ತಿದೋಷಗಳಲ್ಲಿ ದಾರ್ಶನಿಕರಿಂದ ಪರಿಗಣಿತವಾಗಿಲ್ಲ. ಆದುದರಿಂದ ಅದನ್ನು ಯುಕ್ತಿದೋಷವೆಂದು ಹೇಳುವುದು ಅಪಸಿದ್ಧಾಂತವಲ್ಲವೆ? ಶ್ರೀಮದಾಚಾರ್ಯರು ಪ್ರವೃತ್ತಿಗೆ ಕಾರ್ಯತಾಜ್ಞಾನವು ಕಾರಣವು; ಇಷ್ಟಸಾಧನತೆಯೇ ಕಾರ್ಯತೆಯು ಎಂಬುದಾಗಿ ಇಷ್ಟಸಾಧನತೆಯೆಂಬುದನ್ನು ಪ್ರವೃತ್ತಿಜನಕಜ್ಞಾನವಿಷಯಧರ್ಮವೆಂದು ನಿರೂಪಿಸಿದ್ದಾರೆ.* ಯುಕ್ತಿದೋಷಗಳಲ್ಲಿ ಇದನ್ನು ಎತ್ತಿಲ್ಲ, ಇಂತಹ ಇಷ್ಟಸಾಧನತೆಯನ್ನು ಯುಕ್ತಿದೋಷವೆಂದು ಹೇಳಿರುವುದು ಅಪಸಿದ್ಧಾಂತವಲ್ಲದೆ ಮತ್ತೇನು?

ಇಷ್ಟಸಾಧನತೆಯು ಯುಕ್ತಿದೋಷವಲ್ಲದಿದ್ದಾಗ್ಯೂ ಇಷ್ಟಸಾಧನತಾ ಎಂಬುದನ್ನು ಆಚಾರ್ಯರು ಅನೇಕ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ಉಪಯೋಗಿಸಿರುವುದರಿಂದ ಇವರು ಹೇಳುವಂತೆ ಅವರಲ್ಲಿ Catholicity ಯು ವ್ಯಕ್ತವಾಗುತ್ತದೆಯೇ ಎಂಬುದನ್ನು ವಿಚಾರಿಸೋಣ. ಶ್ರೀಮದಾಚಾರ್ಯರು ದರ್ಶನಾಂತರದಲ್ಲಿ ಅಂಗೀಕೃತವಾದ ಕಾರ್ಯತಾ ಪದಾರ್ಥವನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಿ ಸ್ವಸಮ್ಮತವಾದ ಕಾರ್ಯತೆಯೆಂದರೆ ಇಷ್ಟಸಾಧನತೆಯು ಎಂಬುದಾಗಿ ಹೇಳಿರುತ್ತಾರೆ. ಇದರಿಂದ ದರ್ಶನಾಂತರ ಸಮ್ಮತವಾದುದನ್ನು ಆಚಾರ್ಯರು ಒಪ್ಪಿದರೆಂದು ಸೂಚಿತವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಆದಕಾರಣ Catholicity ಯು ಹೇಗೆ ವ್ಯಕ್ತವಾದೀತು? ವಾಚಕರೇ ನಿರ್ಣಯಿಸಲಿ.

ಸಿದ್ಧಸಾಧನತಾ ಇಷ್ಟಾಪತ್ತಿ ಎಂಬ ಶಬ್ದಗಳಿಂದ ದರ್ಶನಾಂತರ ಪ್ರಮೇಯಗಳನ್ನು ಇವರು ಸ್ವೀಕರಿಸುತ್ತಾರೆಂದು ಸಿದ್ಧಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಇವುಗಳು ಹೇತ್ವಾಭಾಸಗಳು. ಇವು 'ಜಲ್ಪಕಥೆ' (ವಾದಿಪ್ರತಿವಾದಿ ಭಾವದಿಂದ ಪರಸ್ಪರ ವಿಜಯಕೋಸ್ಕರವಾಗಿ

* "ಕಾರ್ಯತಾ ಚ ನ ಕಾಚಿತ್ಸ್ಯಾದಿಷ್ಟಸಾಧನತಾಂ ವಿನಾ."

—ಅನುವ್ಯಾಖ್ಯಾನ. 1. 1. 1.

ಸಭೆಯಲ್ಲಿ ಮಧ್ಯಸ್ಥನಿಯಮಾನುಸಾರವಾಗಿ ಪ್ರವೃತ್ತವಾಗುವ ವಿಚಾರ.) ಇಲ್ಲಿ ವಾದಿಯೋ ಅಥವಾ ಪ್ರತಿವಾದಿಯೋ ತಮ್ಮ ತಮ್ಮ ಪಕ್ಷವನ್ನು ಸಾಧಿಸುವುದಕ್ಕಾಗಿ ಸಂದರ್ಭಾನುಗುಣವಾಗಿ ಪರೋಕ್ತವಾದ ಯುಕ್ತಿಯನ್ನು ದುಷ್ಟವೆಂದು ಸಭಿಕರಿಗೆ ತಿಳಿಸಿ ವಿಜಯವನ್ನು ಪಡೆಯಲು ಉಪಯೋಗಿಸತಕ್ಕ ಸಾಧನಗಳು.

ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಜಲ್ಪಕಥೆಗೆ ತತ್ವನಿರ್ಣಯವು ಫಲವಲ್ಲ. ವಿಜಯವೇ ಅದರ ಮುಖ್ಯ ಫಲವು. ಅದರ ಸಾಧನೆಗಾಗಿ ಸಮಯೋಚಿತವಾದ ಮಾರ್ಗವನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸುವುದು ಸ್ವಾಭಾವಿಕ. ಆದುದರಿಂದ ಅಂತಹ ವಿಚಾರದಿಂದ ತತ್ವನಿರ್ಣಯವುಂಟಾಗುವುದು ಬಹಳ ಅಪೂರ್ವ. ಈ ವಿಧವಾಗಿ ವಿಜಯಸಾಧಕವಾದ ಜಲ್ಪಕಥೆಯಲ್ಲಿ ಉಪಯೋಗಿಸತಕ್ಕ ಇಷ್ಟಾಪತ್ತ್ಯಾದಿಗಳಿಂದ ಶ್ರೀಮದಾಚಾರ್ಯರಿಗೆ ಅಭಿಮತವಾದ ತತ್ವವಿಂತಹುದೆಂದು ನಿರ್ಣಯಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನವು ಎಷ್ಟರಮಟ್ಟಿಗೆ ಸಫಲವಾಗುತ್ತದೆಂಬುದನ್ನು ವಾಚಕರೇ ಊಹಿಸಬಹುದು. ಕೆಲವು ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿವಾದಿಯು ತನ್ನ ತತ್ತ್ವವನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಮಾರ್ಗಾಂತರಾವಲಂಬನೆಯಿಂದ ವಿಚಾರಕ್ಕೆ ಪ್ರವೃತ್ತಿಸಿ ವಾದಿಯನ್ನು ಜಯಿಸಲು ಯತ್ನಿಸಬಹುದು. ಅಂತಹ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿಯೇ ವಾದಿಯು "ಇಷ್ಟಾಪತ್ತಿ" (ಪ್ರತಿವಾದಿಯು ಹೇಳುವುದು ನಮಗೆ ಸಮ್ಮತವು) ಎಂಬ ದೋಷವನ್ನು ಹೇಳಿ ಪ್ರತಿವಾದಿಯನ್ನು ಜಯಿಸಲು ಯತ್ನಿಸುವನು. ಅಷ್ಟುಮಾತ್ರದಿಂದಲೇ ಪ್ರತಿವಾದಿಗೆ ಅಭಿಮತವಾದುದನ್ನು ವಾದಿಯು ಒಪ್ಪಿದನೆಂದು ಹೇಳುವುದು ಹೇಗೆ? ಅದು ಪ್ರತಿವಾದಿಯ ಸಿದ್ಧಾಂತವೋ ಅಥವಾ ಅಲ್ಲವೋ ಅದೇ ಸಂದಿಗ್ಧವು. ಅದೇ ಪ್ರತಿವಾದಿ ಸಿದ್ಧಾಂತವಾದರೆ ಆ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಉಭಯರಿಗೂ ಭಿನ್ನಾಭಿಪ್ರಾಯವೇ ಇಲ್ಲದಿರುವುದರಿಂದ ವಿಚಾರಾಂಗವಾದ ವಿಪ್ರತಿಪತ್ತಿಗೇ ಅವಕಾಶದೊರೆಯದೆ ವಿಚಾರವೇ ನಿರ್ಮೂಲವಾಗಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಆದುದರಿಂದ ಕಥಾಮಧ್ಯದಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿವಾದಿಯು ತನಗೆ ಸ್ವತಃ ಅಸಮ್ಮತವಾದಾಗ್ಯೂ ಆ ವಿಷಯವು ವಾದಿಸಮ್ಮತವೆಂಬಂಶವನ್ನು ಗಮನಿಸದೆ ಆ ಹಾದಿಯನ್ನು ಹಿಡಿಯುವುದರಿಂದ ವಿಜಯವು ಲಭಿಸೀತೆಂಬ ಭ್ರಾಂತಿಯಿಂದ ಅಂತಹ ವಾದಿಸಮ್ಮತ ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಹೇಳತೊಡಗಬಹುದು. ಹಾಗೆ ಹೇಳಿದಾಗ ವಾದಿಯು ಇಷ್ಟಾಪತ್ತಿಯೆಂಬ ದೋಷವನ್ನು ಹೇಳಿ ಪ್ರತಿವಾದಿಯನ್ನು ಜಯಿಸುವನು. 'ತಾವನ್ಮಾತ್ರದಿಂದ ತಮಗೆ ಸಮ್ಮತವಾದ ತತ್ವವು ಪ್ರತಿವಾದಿ ದರ್ಶನದಲ್ಲಿ ಅಡಗಿದೆ; ಅದು ಯುಕ್ತವಾದುದರಿಂದ ನಾವು ಅದನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸುತ್ತೇವೆ.' ಎಂದು ವಾದಿಗೆ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸುವುದು ಉಚಿತವೇ? ಆ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿವಾದಿಯಿಂದ ನಿರೂಪಿಸಲ್ಪಟ್ಟುದು ಪ್ರತಿವಾದಿಯ ತತ್ತ್ವವೆಂದು ನಿರ್ಣಯಿಸುವುದೇ ಅಸಾಧ್ಯವಾಗಿದೆ. ಹೀಗಿರುವಾಗ ವಾದಿಯು ಪ್ರತಿವಾದಿ ತತ್ವವನ್ನು ಅಂಗೀಕರಿಸಿದನೆಂಬುದು ಇಷ್ಟಾಪತ್ತ್ಯಾದಿ ದೋಷಗಳನ್ನು ಹೇಳುವುದರಿಂದ ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆನ್ನುವುದು ನ್ಯಾಯವೇ? ಮತ್ತು ಈ ಇಷ್ಟಾಪತ್ತ್ಯಾದಿ ದೋಷಗಳು ದ್ವೈತವೇದಾಂತದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರವೇ ಅಂಗೀಕೃತವಾಗಿಲ್ಲ. ಅನುಮಾನಪ್ರಮಾಣವನ್ನೊಪ್ಪುವ ಸಕಲದರ್ಶನಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಇವು ದೋಷಗಳೆಂದೇ ಸಿದ್ಧಾಂ

ತವು. ವಿಚಾರಕಾಲದಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲಾ ದರ್ಶನಕಾರರೂ ಈ ದೋಷಗಳನ್ನು ಉದ್ಘೋಷಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ಸರ್ವಸಾಧಾರಣವಾದ ಈ ದೋಷಗಳ ಅಭ್ಯುಪಗಮ ಮತ್ತು ಉದ್ಘೋಷಗಳಿಂದ ಶ್ರೀಮದಾಚಾರ್ಯರಿಗೆ ಮಾತ್ರವೇ Catholicity ಯು ಹೇಗೆ ವ್ಯಕ್ತವಾದೀತು? ಇವರಿಗೆ ಇದರಿಂದ Catholicity ಯುಂಟೆಂದು ನಿರ್ಣಯಿಸುವುದಾದರೆ ಇದೇ ದೋಷಗಳನ್ನು ಅಲ್ಲಲ್ಲಿ ಉದ್ಘೋಷಿಸಿರುವ ಇತರ ದರ್ಶನಕಾರರು ಮಾಡಿದ ಅಪರಾಧವೇನು? ಅವರಿಗೆ ಏತಕ್ಕೆ Catholicity ಇಲ್ಲ? ಇದನ್ನು ವಾಚಕರೇ ವಿಮರ್ಶಿಸಬೇಕು.

ಇದೇ ಪುಟದಲ್ಲಿ 'Catholicity' ಯನ್ನು ಉಪಪಾದಿಸಲಾರಂಭಮಾಡಿ "With the *Carvaka*...." ಇತ್ಯಾದಿರೀತಿಯಿಂದ ಎಂಟೊಂಭತ್ತು ದರ್ಶನಕಾರರ ಹೆಸರುಗಳನ್ನು ಹೇಳಿ ಅವರಿಂದುಕ್ತವಾದ ಕೆಲಕೆಲವು ಪ್ರಮೇಯಗಳನ್ನು ಮಧ್ವಾಚಾರ್ಯರು ಒಪ್ಪಿರುವುದಲ್ಲದೆ ಅವುಗಳಿಗೆ ಆಯಾಯಾದರ್ಶನಗಳಲ್ಲಿ ವಿವಕ್ಷಿತವಾದ ಅರ್ಥಕ್ಕಿಂತಲೂ ವಿಶೇಷಾರ್ಥವನ್ನು ತಮ್ಮ ಸಿದ್ಧಾಂತದಲ್ಲಿ ನಿರೂಪಿಸಿದ್ದಾರೆಂದು ಮುಂತಾಗಿ ಉಲ್ಲೇಖಿಸಿ ಗ್ರಂಥವನ್ನು ಮುಂದುವರಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಇದು ಕೇವಲ ವ್ಯಾಹತೋಲ್ಲೇಖವು. ಇಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವ ಸಕಲ ವ್ಯಾಹತಿಗಳನ್ನೂ ವಿವರಿಸತೊಡಗಿದರೆ ಗ್ರಂಥವು ಬಹಳ ದೊಡ್ಡದಾಗಿ ವಾಚಕರಿಗೆ ಬೇಸರವಾಗಬಹುದು. ಆದುದರಿಂದ ಕೆಲವನ್ನು ಮಾತ್ರ ಮಾದರಿಗಾಗಿ ವಿವರಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ.

"With the *Carvaka* he agrees that life must be enjoyed fully, and he adds that life is not worth enjoying without spiritual outlook."

" 'ಮನುಷ್ಯನು ತನ್ನ ಜೀವನದಲ್ಲಿ **ಸಂಪೂರ್ಣವಾದ** ಸುಖಾನುಭವವನ್ನು ಪಡೆಯಬೇಕು', ಎಂಬ ಚಾರ್ವಾಕಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಮಧ್ವಾಚಾರ್ಯರು ಒಪ್ಪಿ ಅದರೊಂದಿಗೆ 'ಮನುಷ್ಯನ ಸುಖಾನುಭವವು ಧರ್ಮದೃಷ್ಟಿ ಸಹಕೃತವಲ್ಲದಿದ್ದರೆ, ಎಂದರೆ ಧರ್ಮವಿರುದ್ಧವಾದರೆ ಅನುಪಾದೇಯವು' ಎಂಬ ವಿಶೇಷಾಂಶವನ್ನು ಸೇರಿಸಿದ್ದಾರೆ."

ಇದು ಒಂದು ವ್ಯಾಹತಿಯು. ಧಾರ್ಮಿಕ ಮತ್ತು ಅಧಾರ್ಮಿಕವೆಂದು ಎರಡು ವಿಧವಾದ ಸುಖಾನುಭವಗಳನ್ನೂ ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಹೊಂದಬೇಕು. ಪಾಪಭೀತಿಯಿಂದ ಅಧಾರ್ಮಿಕ ಸುಖಾನುಭವವನ್ನು ಬಿಡಬಾರದು; ಪರಲೋಕ, ಪಾಪ ಮುಂತಾದವುಗಳಿಲ್ಲ. ಎಂಬುದಲ್ಲವೇ ಚಾರ್ವಾಕತತ್ತ್ವವು? 'fully' ಎಂಬ ಶಬ್ದದಿಂದ ಈ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ಇವರೂ ಸೂಚಿಸಿಲ್ಲವೇ? ಇಂತಹ ತತ್ತ್ವವನ್ನು ಮಧ್ವಾಚಾರ್ಯರು ಅಂಗೀಕರಿಸಿರುತ್ತಾರೆಂದು ಹೇಳಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಅವರು ಪುಣ್ಯ, ಪಾಪ, ಪರಲೋಕ ಮುಂತಾದವುಗಳನ್ನು ಒಪ್ಪಿರುವ ಆಸ್ತಿಕರು. ಅದುದರಿಂದ ಪಾಪಸಾಧನವಾದ ಅಧಾರ್ಮಿಕ ಸುಖಾನುಭವವನ್ನು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ತ್ಯಜಿಸಿ ಧಾರ್ಮಿಕಸುಖಾನುಭವವನ್ನು

ಮಾತ್ರ ಸಂಪಾದಿಸಬೇಕು ಎಂಬುದೇ ಅವರ ತತ್ವ. ಇಂತಹ ತತ್ವವ್ಯವಸ್ಥಾಪಕರಾದ ಆಚಾರ್ಯರು ಉಭಯವಿಧ ಸುಖಾನುಭವವೂ ಉಪಾದೇಯವೆಂಬ ಚಾರ್ವಾಕತತ್ವ ವನ್ನು ಒಪ್ಪುವ ಸಂಭವವುಂಟೇ? 'He adds' ಎಂಬ ಭಾಗದಿಂದ ಅಧಾರ್ಮಿಕ ಸುಖಾನುಭವವನ್ನು ತ್ಯಜಿಸಬೇಕೆಂಬುದು ಮಧ್ವಾಚಾರ್ಯರ ಅಭಿಪ್ರಾಯವೆಂದು ಇವರೇ ಹೇಳಿರುವುದು, ಇದರ ಪೂರ್ವಭಾಗದಲ್ಲಿ 'life must be enjoyed fully' ಎಂದರೆ ಧಾರ್ಮಿಕಾಧಾರ್ಮಿಕವಿವೇಕವಿಲ್ಲದೆ ಎಲ್ಲಾ ಸುಖವನ್ನೂ ಅನುಭವಿ ಸಬೇಕು; ಯಾವುದೂ ತ್ಯಾಜ್ಯವಲ್ಲ ಎಂಬ ಚಾರ್ವಾಕತತ್ವವನ್ನು ಒಪ್ಪಿರುತ್ತಾರೆಂದು ಹೇಳಿರುವುದಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಲ್ಲವೇ? ಇಂತಹ ಪೂರ್ವೋತ್ತರ ವಿರುದ್ಧವಾದ ಭಾಷಣವು ವ್ಯಾಹತಿಯಲ್ಲದೆ ಮತ್ತೇನು? ಚಾರ್ವಾಕನು ಹೇಳಿರುವ ಧಾರ್ಮಿಕಸುಖವನ್ನು ಅನು ಭವಿಸಬೇಕೆಂಬ ಅಂಶವು ಮಧ್ವಾಚಾರ್ಯರಿಗೂ ಸಮ್ಮತವಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಆ ವಿಷ ಯದಲ್ಲಿ ಚಾರ್ವಾಕನ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ಇವರು ಒಪ್ಪಿರುತ್ತಾರೆಂದು ಹೇಳಿದರೆ ತಪ್ಪೇನು? ಅದು ಹೇಗೆ ವ್ಯಾಹತಿಯಾಗುತ್ತದೆ? ಎಂದು ಶಂಕಿಸಬಹುದು. ಆದರೆ ಸೂಕ್ಷ್ಮದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಪರ್ಯಾಲೋಚಿಸಿದರೆ ಈ ಶಂಕೆಗೆ ಅವಕಾಶವೇ ಇಲ್ಲ. 'ಧಾರ್ಮಿಕ ಸುಖವನ್ನು ಮಾತ್ರ ಅನುಭವಿಸಬೇಕು. ಅಧಾರ್ಮಿಕವನ್ನು ಸರ್ವಥಾ ತ್ಯಜಿಸಬೇಕು; ಎಂಬುದೇ ಮಧ್ವಾಚಾರ್ಯರ ಸಿದ್ಧಾಂತ. ಚಾರ್ವಾಕಸಿದ್ಧಾಂತವಾದರೋ 'ಧಾರ್ಮಿಕಾಧಾರ್ಮಿಕೋಭಯಸುಖವನ್ನೂ ಅನುಭವಿಸಬೇಕು. ಇದರಲ್ಲಿ ಯಾವುದೂ ತ್ಯಾಗಾರ್ಹವಲ್ಲ' ಎಂಬುದು. ಇವುಗಳು ಪರಸ್ಪರ ವಿರುದ್ಧಗಳಲ್ಲವೇ? ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳಿಗೆ ವಿರೋಧವುಂಟು ಅಥವಾ ಇಲ್ಲವೆಂಬುದಾಗಿ ವಿಮರ್ಶಿಸುವಾಗ ಆಯಾಯಾ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳ ಅಸಾಧಾರಣ ತತ್ವಗಳಾವುವು? ಅವುಗಳಿಗೆ ವಿರೋಧವುಂಟೇ ಇಲ್ಲವೇ ಎಂಬುದನ್ನೇ ವಿಚಾರಿಸಬೇಕು. ಅಧಾರ್ಮಿಕವೂ ಸಹ ಉಪಾದೇಯವೆಂಬುದಲ್ಲವೇ ಚಾರ್ವಾಕಸಿದ್ಧಾಂ ತಸಾರವು? ಅದನ್ನೇ ತ್ಯಜಿಸಬೇಕೆಂಬುದಲ್ಲವೇ ಮಧ್ವಸಿದ್ಧಾಂತಸಾರವು? ಇವುಗಳು ಪರಸ್ಪರ ವಿರುದ್ಧವಲ್ಲವೇ? ಇಂತಹ ವಿರುದ್ಧಸಿದ್ಧಾಂತದಲ್ಲಿ ಆಚಾರ್ಯರ ಒಪ್ಪಿಗೆ ಯಿರು ತ್ತದೆಯೆಂದರೆ ವ್ಯಾಹತಿಯುಂಟಾಗುವುದಿಲ್ಲವೇ?

ಧಾರ್ಮಿಕಸುಖಾನುಭವವೆಂಬ ಉಭಯಸಮ್ಮತವಾದ ಅಂಶವು ಸಿಕ್ಕುವುದರಿಂದ ವ್ಯಾಹತಿಗವಕಾಶವಿಲ್ಲವೆಂದು ಹೇಳುವುದಾದರೆ ಸರ್ವಲೌಕಿಕ ವೈದಿಕ ವ್ಯವಹಾರಗಳ ಲ್ಲಿಯೂ ಈ ವಿಧವಾಗಿ ಯಾವುದಾದರೊಂದು ಅವಿರುದ್ಧಾಂಶವು ದೊರೆಯುವುದರಿಂದ ವಿರುದ್ಧವ್ಯವಹಾರಗಳೇ ಲುಪ್ತವಾಗುತ್ತವೆ. ಈಶ್ವರನಿಲ್ಲವೆಂಬ ಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕೆ ಈಶ್ವರ ನುಂಟೆಂಬ ಸಿದ್ಧಾಂತವು ವಿರುದ್ಧವೆಂಬುದು ಸರ್ವಸಮ್ಮತವು. ಉಕ್ತರೀತಿಯಿಂದ ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳನ್ನು ನೋಡಿದರೆ 'ಈಶ್ವರನು' ಎಂಬ ಅಂಶವನ್ನು ಉಭಯ ಸಿದ್ಧಾಂತ ಗಳಲ್ಲಿಯೂ ವ್ಯವಹರಿಸಿರುವುದರಿಂದ ಆ ಅಂಶವು ಉಭಯಸಮ್ಮತವು; ಅದನ್ನು ಒಪ್ಪಿ ಅದನ್ನು ಇಲ್ಲವೆಂಬುದಾಗಿ ಒಬ್ಬ ಸಿದ್ಧಾಂತಿಯು ವಿಶೇಷವನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತಾನೆ. ಎಂಬು ದಾಗಿ ಈ ವಿರುದ್ಧ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳಿಗೂ ಪರಸ್ಪರ ಸಮ್ಮತಿಯನ್ನು ಘಟನಮಾಡಲು ಸಾಧ್ಯ

ವಲ್ಲವೇ? ಹೀಗೆ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸುವುದು ಹಾಸ್ಯಾಸ್ಪದವಲ್ಲವೇ? ವಾಚಕರೇ ನಿರ್ಧರಿಸಬೇಕು. ಅಷ್ಟುಮಾತ್ರವಲ್ಲ. ಧಾರ್ಮಿಕಸುಖೋಪಾದೇಯತ್ವವು ದಾರ್ಶನಿಕರೆಲ್ಲರಿಗೂ ಸಮ್ಮತವಾದ ಪ್ರಮೇಯವಾಗಿರುವಾಗ ಚಾರ್ವಾಕನಿಂದ ಮಧ್ವಾಚಾರ್ಯರು ಈ ತತ್ವವನ್ನು ಅರಿಸಿಕೊಂಡರೆಂಬುದಕ್ಕೆ ಆಧಾರವೇನು? ಚಾರ್ವಾಕನಾದರೂ ಸರ್ವಸಮ್ಮತವಾದ ಈ ಪ್ರಮೇಯವನ್ನು ಸಿದ್ಧಾಂತಿಸಲು ಮಾಡಿರುವ ಪ್ರಯತ್ನವಾದರೂ ಯಾವುದು? ಇದಕ್ಕೆ ವಿಪರೀತವಾಗಿ ಚಾರ್ವಾಕನು ಅಧಾರ್ಮಿಕಸುಖವು ಉಪಾದೇಯವೆಂಬುದನ್ನೇ ಸಿದ್ಧಾಂತಿಸಿರುವುದರಿಂದ ಅದೇ ಅವನ ಮುಖ್ಯಪ್ರಮೇಯವು. ಅದು ಆಸ್ತಿಕದರ್ಶನಕಾರರಿಗೆ ಅಂಗೀಕಾರಾರ್ಹವಲ್ಲವಾದಕಾರಣ ಚಾರ್ವಾಕತತ್ವವನ್ನು ಶ್ರೀಮದಾಚಾರ್ಯರು ಒಪ್ಪಿ ವಿಶೇಷಾಂಶವನ್ನು ಸೇರಿಸಿದ್ದಾರೆಂದು ಹೇಳುವುದು ಸರಿಯಲ್ಲ.

"with the Madhyamika and Sankaracarya, he grants that bondage is due to *avidya (pramadatmakatvat bandhasya)* and points out their *avidya* and bondage are facts, i.e. they are not illusion and their auther is god who is the principle of all."

"'ಬಂಧವು ಅವಿದ್ಯೆಯಿಂದುಂಟಾದುದು' ಎಂಬ ಮಾಧ್ಯಮಿಕ ಮತ್ತು ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರ ತತ್ವವನ್ನು ಮಧ್ವಾಚಾರ್ಯರು ಒಪ್ಪಿರುತ್ತಾರೆ. (ಪ್ರಮಾದಾತ್ಮಕತ್ವಾದ್ಬಂಧಸ್ಯ) ಮತ್ತು ಅವಿದ್ಯಾ, ಬಂಧಗಳು ಸತ್ಯಗಳು ಎಂದರೆ ಅವುಗಳು ಅಧ್ಯಸ್ತಗಳಲ್ಲ; ಸಕಲಕ್ಕೂ ಮೂಲತತ್ವವಾದ ದೇವರೇ ಅವುಗಳಿಗೂ ಕಾರಣನು. ಎಂಬ ವಿಶೇಷಾಂಶವನ್ನು ಸೂಚಿಸಿದ್ದಾರೆ."

ಇದು ಮತ್ತೊಂದು ವ್ಯಾಹತಿಯು. ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರು 'ಬಂಧವು ಆವಿದ್ಯಕವು ಎಂದರೆ ಅವಿದ್ಯೆಯಿಂದ ಕಲ್ಪಿತವಾದುದು, ವಾಸ್ತವಿಕವಲ್ಲ; ಅಧ್ಯಸ್ತವು. (ಮಿಥ್ಯೆಯು)' ಎಂಬುದಾಗಿ ಹೇಳಿರುತ್ತಾರೆ. ಮಧ್ವಾಚಾರ್ಯರಾದರೋ ಇದಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ ಬಂಧವು ತಾತ್ವಿಕವು. ಎಂದರೆ ಅವಿದ್ಯಾಕಲ್ಪಿತವಲ್ಲ, ಸತ್ಯವು, (ಮಿಥ್ಯೆಯಲ್ಲ) ಎಂಬುದಾಗಿ ನಿರ್ಣಯಿಸಿರುತ್ತಾರೆ. ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ಬಂಧ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಮಧ್ವಾಚಾರ್ಯರ ತತ್ತ್ವವು ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರ ಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕೆ ನೇರವಾಗಿ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿದೆಯೆಂಬುದು ಅತಿಸ್ಫುಟವಾಗಿದೆ. ಇಂತಹ ಸ್ಪಷ್ಟವಿರೋಧಿಯಾದ ಪ್ರಮೇಯವನ್ನು ಮಧ್ವಾಚಾರ್ಯರು ಒಪ್ಪಿರುತ್ತಾರೆಂದು ಹೇಳುವುದು ಅಪಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕೆ ಅವಕಾಶವನ್ನು ಕೊಟ್ಟಂತಾಗುವುದಿಲ್ಲವೇ? ಇದು ವ್ಯಾಹತಿಯಲ್ಲದೆ ಮತ್ತೇನು?

ಬಂಧವು ಆವಿದ್ಯಕವೆಂಬ ಶಾಂಕರತತ್ವವನ್ನು ಮಧ್ವಾಚಾರ್ಯರು ಒಪ್ಪಿರುತ್ತಾರೆಂಬ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ 'ಪ್ರಮಾದಾತ್ಮಕತ್ವಾತ್ ಬಂಧಸ್ಯ' ಎಂಬ ಉದಾಹೃತ ವಚನವು ಸಾಧಕವೆಂದು ಇವರು ಹೇಳಿರುವುದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಈ ವಾಕ್ಯವು ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರ (ಮಧ್ವ)

ಭಾಷ್ಯದ ಆನಂದಮಯಾಧಿಕರಣದಲ್ಲಿ ಉಕ್ತವಾಗಿದೆ. ಬುದ್ಧಿ, ಇಂದ್ರಿಯ, ಶರೀರ, ಕರ್ತೃತ್ವ, ಭೋಕ್ತೃತ್ವಾದಿರೂಪವಾದ ಬಂಧವು ಸತ್ಯವು; ಅದು ಜೀವಾತ್ಮರಲ್ಲಿ ಸತ್ಯವಾಗಿಯೇ ಇರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಈ ಕರ್ತೃತ್ವಭೋಕ್ತೃತ್ವಾದಿಗಳು ಪರಮೇಶ್ವರಾಧೀನವಾಗಿಯೇಜೀವರಲ್ಲಿವೆ. ಹೀಗೆಪರಾಯತ್ತಗಳಾದ ಕರ್ತೃತ್ವಭೋಕ್ತೃತ್ವಾದಿಗಳನ್ನು ಜೀವನು ಪರಾಧೀನವಲ್ಲ, ತನ್ನದೇ ಎಂದು ತಿಳಿಯುತ್ತಾನೆ. ಹೀಗೆ ತಿಳಿಯುವುದು ಭ್ರಾಂತಿಯು. ಇಂತಹ ಭ್ರಾಂತಿಗೆ ಅವಿದ್ಯೆಯೇ ನಿಮಿತ್ತವು. ಎಂದರೆ ಈ ಭ್ರಾಂತಿಯಲ್ಲಿ ತೋರುವ ಬಂಧದ ಪರಾನಧೀನತ್ವವು ಮಾತ್ರ ಅಧ್ಯಸ್ತವಾದುದರಿಂದ ಅತ್ಯಂತಾಸತ್ತು; ಕರ್ತೃತ್ವ ಭೋಕ್ತೃತ್ವಾದಿರೂಪಬಂಧವು ಸತ್ಯವೇ ಆಗಿದೆ.' ಎಂದು ಆ ವಾಕ್ಯದ ತಾತ್ಪರ್ಯ. ಇದೇ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನೇ ಶಂಕಾಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ನ್ಯಾಯಸುಧಾ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ಟೀಕಾಕಾರರು ಸ್ಫುಟವಾಗಿ ಸಮರ್ಥಿಸಿ ಈ ವಾಕ್ಯಾರ್ಥವನ್ನು ನಿರ್ಣಯಿಸಿರುತ್ತಾರೆ.* ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರಾದರೋ ಕರ್ತೃತ್ವ ಭೋಕ್ತೃತ್ವಾದಿರೂಪಬಂಧವು ಆವಿದ್ಯಕವೆಂದರೆ 'ಅವಿದ್ಯಾಕಲ್ಪಿತವು; ವಾಸ್ತವಿಕವಲ್ಲ, ಮಿಥ್ಯೆಯು,' ಎಂಬ ತಾತ್ಪರ್ಯವನ್ನು ನಿರ್ಣಯಿಸಿರುತ್ತಾರೆ. ಹೀಗಿರುವಲ್ಲಿ ಬಂಧವು ಆವಿದ್ಯಕವೆಂಬ ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರ ತತ್ತ್ವವನ್ನು 'ಪ್ರಮಾದಾತ್ಮಕತ್ವಾದ್ಬಂಧಸ್ಯ' ಎಂಬ ವಾಕ್ಯದ ಆಧಾರದಿಂದ ಮಧ್ವಾಚಾರ್ಯರು ಒಪ್ಪಿರುತ್ತಾರೆಂದು ಹೇಳುವುದು ಅತ್ಯಂತ ವಿರುದ್ಧವೆಂಬುದನ್ನು ವಾಚಕರೇ ತಿಳಿಯಬಹುದಾಗಿದೆ. ಉಕ್ತರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಟೀಕಾಕಾರರು ಮೂಲವಾಕ್ಯ ತಾತ್ಪರ್ಯವನ್ನು ಸ್ಫುಟಭಾಷೆಯಿಂದ ನಿರೂಪಿಸಿದ್ದಾಗ್ಯೂ ಅದನ್ನು ಲಕ್ಷಿಸದೆ ಪ್ರಮಾದ ಶಬ್ದವನ್ನೇ ಗಟ್ಟಿಯಾಗಿ ಹಿಡಿದು ಈ ರೀತಿ ಅಪಪ್ರಚಾರಮಾಡಿ ಪ್ರಮಾದಕ್ಕೀಡಾಗಿರುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಶೋಚನೀಯವು.

ಹೀಗೆಯೇ ಈ ಪ್ರಕರಣದಲ್ಲಿ ಇವರು ಹೇಳಿರುವುದೆಲ್ಲವೂ ವ್ಯಾಹತವಾಗಿಯೇ ಇವೆ. ದಿಕ್ಪ್ರದರ್ಶನಾರ್ಥವಾಗಿ ಒಂದೆರಡನ್ನು ಮಾತ್ರ ತೋರಿಸಲಾಗಿದೆ.

ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ. ಈ ವಿಧವಾಗಿ ಮಧ್ವಾಚಾರ್ಯರು ಒಬ್ಬೊಬ್ಬರಿಂದ ಕೆಲಕೆಲವಂಶಗಳನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುತ್ತಾ ಸಕಲ ದಾರ್ಶನಿಕರಿಂದಲೂ ಅನೇಕ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸಿ ಅವುಗಳಿಗೆ ಸ್ವಲ್ಪವಾಗಿ ವಿಶೇಷಾಂಶವನ್ನು ಸೇರಿಸಿ ತಮ್ಮದೊಂದು ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಿರುತ್ತಾರೆಂಬುದು ಮಧ್ವಾಚಾರ್ಯರಲ್ಲಿ ಅತಿ ಮಹತ್ವವನ್ನು ಸೂಚಿಸುವುದೆಂದು ಇವರು ಭಾವಿಸಿರುವಂತೆ ತೋರುತ್ತದೆ. ಇದು ಕೇವಲ ಆಭಾಸವು. ಇದರಿಂದ ಮಧ್ವಾಚಾರ್ಯರಿಗೆ ಅಪಕರ್ಷವೇ ಹೊರತು, ಉತ್ಕರ್ಷವೆಂದಿಗೂ ದೊರೆಯಲಾರದು. ಪ್ರಮಾಣಗಳ ಸದಸದ್ವಿವೇಚನಪೂರ್ವಕವಾಗಿ, ಸಮೀಚೀನಪ್ರಮಾಣಗಳಿಂದ ವಿರುದ್ಧ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳಲ್ಲಿರುವ ದೋಷಪ್ರದರ್ಶನಪುರಸ್ಸರವಾಗಿ, ತತ್ತ್ವಾರ್ಥವನ್ನು ನಿರ್ಣಯಿಸಿ,

---

* "ತತ್ತ್ವವಿದೋವದಂತಿ ..ತಥಾಪ್ಯಸ್ತ್ಯತ್ರ ದರ್ಶನಭೇದಃ ...ಕರ್ತೃತ್ವಂ ಭೋಕ್ತೃತ್ವಂಚ ಪರಮೇಶ್ವರಾಯತ್ತಮಾತ್ಮನಿ ಸ್ವತೋ ವಿದ್ಯತ ಏವ....ತಸ್ಯಾಪರಾಯತ್ತತ್ವಾವಭಾಸೋऽವಿದ್ಯಾನಿಮಿತ್ತಕೋ ಭ್ರಮಃ...." ಇತ್ಯಾದಿ. ನ್ಯಾಯಸುಧಾ. 1. 1. 1. ಪ. 26.

ಅಂತಹ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಲೋಕಕ್ಕೆ ಉಪದೇಶಿಸುವವರಲ್ಲವೇ ಸಿದ್ಧಾಂತಸ್ಥಾಪಕರು? ಅವರಲ್ಲವೇ ಉತ್ಕರ್ಷಕ್ಕೆ ಪಾತ್ರರು? ಅಂತಹವರಲ್ಲಿಯೇ 'originality' (ಪ್ರತಿಭಾ ವಿಶೇಷ) ಯು ಮುಖ್ಯವಾಗಿರುತ್ತದೆಂದು ಆಧುನಿಕರು ಹೇಳುವುದು. ಇವರು ಹೇಳುವ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಈ ವಿಧವಾದ ಉತ್ಕರ್ಷವು ಮಧ್ವಾಚಾರ್ಯರನ್ನು ದೂರಮಾಡುತ್ತದೆ. ವಾಸ್ತವಿಕವಾಗಿ ಮಧ್ವಾಚಾರ್ಯರು ಪ್ರಮಾಣತತ್ವವನ್ನು ಚೆನ್ನಾಗಿ ವಿಮರ್ಶಿಸಿ ಅದರ ಮೂಲಕವಾಗಿ ವಿರುದ್ಧಸಿದ್ಧಾಂತಗಳನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಿ ಪ್ರಮಾಣಪ್ರಮಿತವಾದ ಸಿದ್ಧಾಂತ ವನ್ನು ಲೋಕಾನುಗ್ರಹಕ್ಕೋಸ್ಕರ ಪ್ರಚಾರ ಮಾಡಿರುತ್ತಾರೆ. ಅದರಿಂದ ಅವರಿಗೆ ಉತ್ಕರ್ಷವು ಸಲ್ಲುವುದರಲ್ಲಿ ಯಾವ ಸಂಶಯವೂ ಇಲ್ಲ. ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ನ್ಯಾಯ ವಾದ ಮಾರ್ಗದಿಂದ ಸಲ್ಲಬೇಕಾದ ಉತ್ಕರ್ಷಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ, ಸಲ್ಲದರೀತಿಯಲ್ಲಿ, 'Catholicity' ಯನ್ನು ವಿವರಿಸಿ ಅವರ ಯಶಸ್ಸಿಗೆ ಕುಂದಕವನ್ನೇ ಇವರು ತಂದಿ ರುತ್ತಾರೆಂಬುದನ್ನು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಗಮನಿಸಬೇಕು. ಇದರಿಂದ ಶ್ರೀಮದಾಚಾರ್ಯರಿಗೆ ಮನೋವೈಶಾಲ್ಯ, ಮತ್ಸರರಾಹಿತ್ಯ ಇವುಗಳಿರಲಿಲ್ಲವೆಂಬುದಾಗಿ ನಾವು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಂದು ಗ್ರಹಿಸಬಾರದು. ಪ್ರಮಾಣದಿಂದಲೇ ಸಕಲತತ್ವವೂ ನಿರ್ಣೇಯವು; ಪ್ರಮಾಣ ಗಮ್ಯವಲ್ಲದುದು ಅಂಗೀಕಾರಾರ್ಹವಲ್ಲ. ಎಂಬುದೇ ಅವರ ಮುಖ್ಯ ಗುರಿಯು. ಪ್ರಾಮಾಣಿಕವಾದ ಅಂಶಗಳೇನಾದರೂ ದರ್ಶನಾಂತರಗಳಲ್ಲಿ ದೊರೆಯುವುದಾದರೆ ಅಂತ ಹವುಗಳನ್ನು ಇತರರು ಹೇಳಿರುವರೆಂಬ ಆಗ್ರಹದಿಂದ ಬಿಡುವವರಲ್ಲ. ಇತರರು ಹೇಳಿ ಲ್ಲವೆಂಬ ಮಾತ್ರದಿಂದ ಅಪ್ರಾಮಾಣಿಕವಾದುದನ್ನು ಒಪ್ಪುವವರೂ ಅಲ್ಲ. ಎಂದರೆ, ಪ್ರಮಾಣವೇ ಅವರ ತತ್ವನಿರ್ಣಯಕ್ಕೆ ಮುಖ್ಯಾಧಾರವು. ಅದರಿಂದ ಅವರಲ್ಲಿ ತತ್ವ ನಿರ್ಣಯ ಮಾಡುವಾಗ ನಿಷ್ಪಕ್ಷಪಾತದೃಷ್ಟಿಯು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಇದೇ ದೊಡ್ಡರೀತಿ. ಇಂತಹ ರೀತಿಯನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸುವರೇ ನಿರ್ಮತ್ಸರರು ಮತ್ತು ವಿಶಾಲ ಹೃದಯರು. ಇಂತಹ ನಿರೂಪಣೆಯನ್ನೊಳಗೊಂಡಿರುವ ದರ್ಶನವೇ ಮಹತ್ವದ ಸೀಮೆಯನ್ನು ಮುಟ್ಟುತ್ತದೆ. ಈ ವಿಧವಾಗಿ ಮಹತ್ವಪ್ರಯೋಜಕವಾದ ಅಂಶಗಳು ಶ್ರೀಮದಾಚಾರ್ಯರಲ್ಲಿ ಪುಷ್ಕಳವಾಗಿದ್ದಾಗ್ಯೂ ಅವುಗಳನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಸಲ್ಲದರೀತಿಯಿಂದ Catholicity ಯನ್ನು ವಿವರಿಸಿ ಉತ್ಕರ್ಷವನ್ನು ಸಂಪಾದಿಸಿಕೊಡಲು ದ್ವೈ. ಫಿ.... ಗ್ರಂಥಕಾರರು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿರುವುದು "ವಿನಾಯಕಂ ಪ್ರಕುರ್ವಾಣೋ ರಚಯಾಮಾಸ ವಾನರಂ" ಎಂಬ ಗಾದೆಯನ್ನು ಜ್ಞಾಪಕಕ್ಕೆ ತರುತ್ತದೆಯಲ್ಲವೇ?

P. 209. "Further according to Dvaita meditation is not a necessity. It is in fact a lower type of discipline. Descipline in the higher sense consists in application to *sastra,* and this presupposes no meditation. This position is a definite Contribution to Vedanta in particular and philosophy in general."

'ದ್ವೈತವೇದಾಂತದ ಪ್ರಕಾರ ಧ್ಯಾನವು ಆವಶ್ಯಕವಾದುದಲ್ಲ; ವಸ್ತುತಃ ಧ್ಯಾನವು ಅಪಕೃಷ್ಟಸಾಧನವು; ಶಾಸ್ತ್ರವಿಮರ್ಶವೇ ಉತ್ಕೃಷ್ಟ ಸಾಧನವು; ಶಾಸ್ತ್ರವಿಮರ್ಶವು ಧ್ಯಾನವನ್ನಪೇಕ್ಷಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಈ ತತ್ವನಿರ್ಣಯವು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ತತ್ವಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕೂ ವಿಶೇಷತಃ ವೇದಾಂತಕ್ಕೂ ಖಚಿತವಾದ ಉಪಕಾರವು.' ಎಂದು ಹೇಳಿದೆ.

ಇದು ಅಪಸಿದ್ಧಾಂತವು. ಅಪರೋಕ್ಷಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಶುಸ್ತ್ರವಿಮರ್ಶವೇ ಉತ್ಕೃಷ್ಟ ಸಾಧನವೆಂಬುದು ತತ್ತ್ವವಲ್ಲ. ಧ್ಯಾನವೇ ಪ್ರಧಾನಸಾಧನ*ವೆಂಬುದೇ ಸಿದ್ಧಾಂತ. ಶಾಸ್ತ್ರವಿಮರ್ಶವು ಶ್ರವಣಮನನ ಮತ್ತು ಶ್ರವಣಮನನಗಳಿಂದ ತತ್ತ್ವನಿರ್ಣಯವನ್ನು ಸಂಪಾದಿಸಿದ ಅನಂತರ ಕರ್ತವ್ಯವಾದ, ಬಹ್ಮಸೂತ್ರವೃತ್ತ್ಯಾದಿತನ್ಯಾಯಗಳ ಸಹಾಯದಿಂದ ಮಂತ್ರೋಪನಿಷದ್ಭಾರತಾದಿಗಳು ಕೇವಲ ಭಗವದುತ್ಕರ್ಷವನ್ನೇ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತವೆಂದು ಸ್ವತಃ ಆದರಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ನಿರಂತರಾನು ಸಂಧಾನಮಾಡುವುದು, ಎಂಬುದಾಗಿ ಎರಡು ವಿಧವು. ಅದರಲ್ಲಿ ಮೊದಲನೆಯದಾದ ಶ್ರವಣಮನನಗಳು ಧ್ಯಾನಕ್ಕೆ ಅಂಗವೆಂಬುದು ಸುಪ್ರಸಿದ್ಧ. ಆದುದರಿಂದ ಅಂಗಿಯಾದ ಧ್ಯಾನಕ್ಕಿಂತ ಉತ್ತಮಸಾಧನವಲ್ಲವೆಂಬುದು ಸ್ಫುಟ. ದ್ವಿತೀಯವಾದ ಶಾಸ್ತ್ರವಿಮರ್ಶವು ಅಪರೋಕ್ಷ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಸಾಕ್ಷಾತ್ಸಾಧನವೆನ್ನಬಹುದು. ಆದಾಗ್ಯೂ ಅದು ಧ್ಯಾನಕ್ಕಿಂತ ಉತ್ತಮವೆಂಬುದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಧ್ಯಾನ, ಶಾಸ್ತ್ರವಿಮರ್ಶ, ಇವೆರಡೂ ಅಧಿಕಾರಭೇದದಿಂದ ಅಪರೋಕ್ಷಸಾಧನವೆಂದು ಉಕ್ತವಾಗಿದೆ.‡ ಎಂದರೆ:— ಶಾಸ್ತ್ರ ವಿಮರ್ಶವು ಪ್ರಚುರಧ್ಯಾನಾಸಮರ್ಥರಾದ ಅಧಮಾಧಿಕಾರಿಗಳಿಗೆ ವಿಹಿತವಾದ ಅಪರೋಕ್ಷಸಾಧನವು. ಧ್ಯಾನವಾದರೋ ಉತ್ತಮಾಧಿಕಾರಿಗಳಿಗೆ ಅಪರೋಕ್ಷಸಾಧನವು ಎಂದು ತಾತ್ಪರ್ಯ. ಹೀಗಿರುವಾಗ ಉತ್ತಮಾಧಿಕಾರಿಗಳಿಗೆ ಉಪಾದೇಯವಾದ ಧ್ಯಾನವೆಂಬ ಸಾಧನವು ಹೇಗೆ ಅಪ

---

* "ಧ್ಯಾನಮೇವ ಪ್ರಧಾನಾಂಗಂ....ದರ್ಶನೇ ಕಾರಣಂಕಿಲ" ॥ 59 ॥

—ಯುಕ್ತಿಮಲ್ಲಿಕಾ. ಫಲಸೌರಭ ಪ. 587/9.

‡ i. ನ್ಯಾಯಸುಧಾ. 3. 3. 1.

ii. "ಧ್ಯಾನಕಾರ್ಯಸ್ಯ ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರಸ್ಯ ಶಾಸ್ತ್ರಾಭ್ಯಾಸಮಾತ್ರೇಣಾಧಮಾಧಿಕಾರಿಣಾಂ ಸಿದ್ಧೇಃ।"

—ಶೇಷವಾಕ್ಯಾರ್ಥಚಂದ್ರಿಕಾ. ಪ. 17. (3. 3 1.)

iii. "ಅಧಿಕಾರಿವಿಶೇಷಾಭಿಪ್ರಾಯೇಣೇದಂ।"

—ನ್ಯಾಯಸುಧಾಯಾದುಪತ್ಯ. ಪ. 306. (3. 3. 1.)

iv. "ಅಧಿಕಾರಿವಿಶೇಷಪರಮಿದಂ।"

—ತಂತ್ರಸಾರವ್ಯಾಖ್ಯಾನ. ಛಲಾರೀಯ. ಪ. 129. ಅ. 4.

v. ಮಧ್ವಸಿದ್ಧಾಂತಸಾರ. —ಉಪಾಸನಾಪ್ರಕರಣ.

vi. "ಅತ್ರೋಭಯೋರುಪಾಸನಯೋರಧಿಕಾರಿ ಭೇದೇನಾಪರೋಕ್ಷಜ್ಞಾನ ಹೇತುತ್ವಂ ಬೋಧ್ಯಂ"।

—ಸಾಧನದೀಪಿಕಾ. ಜ್ಞಾನಪ್ರಕರಣ.

ಕೃಷ್ಟವಾದೀತು ? ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲದೆ ದ್ವೈ. ಫಿ.....ಲೇಖಕರು ಉತ್ಕೃಷ್ಟವೆಂದು ಬರೆದಿರುವ ಶಾಸ್ತ್ರವಿಮರ್ಶವೇ ಅಪಕೃಷ್ಟಸಾಧನವೆಂಬುದು ಉದಾಹೃತಪ್ರಮಾಣವಚನಗಳಿಂದಲೂ, ಅದು ಅಧಮಾಧಿಕಾರಿಗಳಿಗೆ ವಿಹಿತವಾಗಿರುವುದರಿಂದಲೂ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದುದ ರಿಂದ ಶಾಸ್ತ್ರವಿಮರ್ಶವು ಉತ್ಕೃಷ್ಟಸಾಧನವೆಂದು ಇವರು ಹೇಳಿರುವುದು ಸರಿಯಲ್ಲ.

ಇದೇ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಬರೆದಿರುವ 'ದ್ವೈತವೇದಾಂತದ ಪ್ರಕಾರ ಧ್ಯಾನವು ಆವಶ್ಯ ಕವಲ್ಲ' ಎಂಬುದೂ ಸರಿಯಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ:— ಬಿಂಬರೂಪಾಪರೋಕ್ಷಜ್ಞಾನವೇ ಮುಕ್ತಿಸಾಧನವು. ಅಂತಹ ಅಪರೋಕ್ಷವು ಕೆಲವರಿಗೆ ಶಾಸ್ತ್ರವಿಮರ್ಶದಿಂದಲೂ, ಮತ್ತೆ ಕೆಲವರಿಗೆ ಧ್ಯಾನದಿಂದಲೂ ಉಂಟಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಇವೆರಡು ಸಾಧನಗಳಲ್ಲಿ ಧ್ಯಾನವು ಉತ್ತಮ. ಅಂತಹ ಉತ್ತಮ ಸಾಧನವನ್ನೇ ಪ್ರಧಾನವಾಗಿ ಅನುಷ್ಠಾನ ಮಾಡಲು ಮುಮುಕ್ಷುಗಳಾದ ಸರ್ವರಿಗೂ ಯೋಗ್ಯತೆ (ಅಧಿಕಾರ) ಯಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಅದಕ್ಕೆ ಯೋಗ್ಯತೆಯನ್ನು ಪಡೆದಿರುವವರೇ ಉತ್ತಮಾಧಿಕಾರಿಗಳು. ಇತರರು ಅಧಮಾಧಿ ಕಾರಿಗಳು. ಅವರೂ ಸಹ ಸರ್ವಥಾ ಧ್ಯಾನಮಾಡುವುದಿಲ್ಲವೆಂದು ಹೇಳಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಆವರು ಅಶಕ್ತರಾದುದರಿಂದ ಪ್ರಚುರವಾಗಿ ಧ್ಯಾನಮಾಡದಿದ್ದಾಗ್ಯೂ ತಮ್ಮ ಯೋಗ್ಯ ತಾನುಗುಣವಾಗಿ ಬಿಂಬರೂಪಧ್ಯಾನವನ್ನಾಚರಿಸುತ್ತಾ ಪ್ರಚುರವಾಗಿ ಶಾಸ್ತ್ರವಿಮರ್ಶ ಮಾಡಿ ಅಪರೋಕ್ಷವನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತಾರೆ. ಅವರ ಸಾಧನಗಳಲ್ಲಿ ಶಾಸ್ತ್ರವಿಮರ್ಶವು ಪ್ರಚುರವಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಅವರನ್ನು ಶಾಸ್ತ್ರವಿಮರ್ಶಾಧಿಕಾರಿಗಳೆಂದು ಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ವ್ಯವಹರಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿದೆ. ಇದೇ ಸಿದ್ಧಾಂತರಹಸ್ಯವು. ಆದುದರಿಂದ ಧ್ಯಾನವಿಲ್ಲದೆ ಮುಕ್ತಿ ಹೇತುವಾದ ಅಪರೋಕ್ಷಜ್ಞಾನವಾಗುವ ಸಂಭವವೇ ಇಲ್ಲ. ಅದು ಪ್ರಚುರವಾಗಿದೆಯೇ ? ಅಥವಾ ಅಪ್ರಚುರವೇ ? ಎಂಬುದನ್ನು ಅಧಿಕಾರಿಯೋಗ್ಯತಾನುಸಾರ ನಿರ್ಣಯಿಸ ಬಹುದು. ಹೇಗಾದರೂ ಧ್ಯಾನವು ಅಪರೋಕ್ಷಕ್ಕೆ ಅತ್ಯವಶ್ಯಕವಾಗಿರುವಾಗ ಅದು ಅನಾವಶ್ಯಕವೆಂಬುದೇ ದ್ವೈತತತ್ತ್ವವೆಂದು ಉಲ್ಲೇಖಿಸಿರುವುದು ಅಪಪ್ರಚಾರವಲ್ಲವೇ ? ಶ್ರೀಮದಾಚಾರ್ಯರು ಧ್ಯಾನವಿಲ್ಲದೆ ಮುಕ್ತಿಸಾಧನವಾದ ಅಪರೋಕ್ಷಜ್ಞಾನವುಂಟಾಗು ವುದಿಲ್ಲವೆಂದು ಸ್ಪಷ್ಟವಚನಗಳಿಂದ ನಿರೂಪಿಸಿದ್ದಾರೆ.* ಹೀಗೆ ಪ್ರಾಚೀನಾಚಾರ್ಯರಿಂದ ಸಪ್ರಮಾಣವಾಗಿ ನಿರ್ಣಯಿಸಲ್ಪಟ್ಟ ಪ್ರಮೇಯಗಳಲ್ಲಿಯೂ ವಿರುದ್ಧಪ್ರಚಾರ ಮಾಡು ವುದು ದ್ರೋಹವೇ ಸರಿ.

ಗ್ರಂಥಾಂತ್ಯದಲ್ಲಿ ಕೊಟ್ಟಿರುವ 'Glossary' ಎಂಬ ಪಾರಿಭಾಷಿಕ ಪದಾರ್ಥ ವಿವರಣೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಬಹುಪದಗಳಿಗೆ ಅಪಾರ್ಥಗಳನ್ನು ವಿವರಿಸಿರುತ್ತಾರೆ. ಅವುಗಳಲ್ಲಿ

---

* "ಶ್ರವಣಂ ಮನನಂ ಚೈವ ಧ್ಯಾನಂ ಭಕ್ತಿಸ್ತಥೈವಚ।
ಸಾಧನಂ ಜ್ಞಾನಸಂಪತ್ತೌ ಪ್ರಧಾನಂ ನಾನ್ಯದಿಷ್ಯತೇ ॥
ನಚೈತಾನಿ ವಿನಾ ಕಶ್ಚಿದ್ಜ್ಞಾನಮಾಪ ಕುತಶ್ಚನ । ಇತಿ ನಾರದೀಯೇ.

—ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರಭಾಷ್ಯ. 1. 1. 1.

ಕೆಲವನ್ನಾದರೂ ವಾಚಕರ ಅವಗಾಹನೆಗೆ ತರುವುದು ಆವಶ್ಯಕವಾದುದರಿಂದ ಸಂಕ್ಷೇಪ ವಾಗಿ ಇಲ್ಲಿ ವಿವರಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ.

P. 248. *Akhyati* (Pr) "The nonapprehension of the difference between two cases of knowledge." "ಎರಡು ಜ್ಞಾನಗಳ ಭೇದವನ್ನು ತಿಳಿಯದಿರುವಿಕೆ."

ಈ ರೀತಿಯಾದ ಅಖ್ಯಾತಿಪದದ ಅರ್ಥವಿವರಣೆಯು ಸರಿಯಲ್ಲ 'ಅಖ್ಯಾತಿ' ಎಂಬ ಶಬ್ದದಲ್ಲಿ ನಿಷೇಧಾರ್ಥಕವಾದ 'ಅ' ಎಂಬುದೂ ಜ್ಞಾನಾರ್ಥಕವಾದ 'ಖ್ಯಾತಿ' ಎಂಬ ಶಬ್ದವೂ ಅಡಗಿವೆ. ಇದರ ಸ್ವಾರಸಿಕವಾದ ಶಬ್ದಾರ್ಥವು 'ಜ್ಞಾನವಿಲ್ಲ' ವೆಂಬುದು. ಆದರೆ ಪ್ರಾಭಾಕರಾದಿಗಳು ಈ ಪದವನ್ನು ದರ್ಶನಾಂತರ ಸಮ್ಮತವಾದ 'ಭ್ರಾಂತಿಯಿಲ್ಲ' ವೆಂಬ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ವ್ಯವಹರಿಸಿರುತ್ತಾರೆ. ಜ್ಞಾನಸಾಮಾನ್ಯವಾಚಕವಾದ ಖ್ಯಾತಿ ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಜ್ಞಾನ ವಿಶೇಷವಾದ 'ಭ್ರಾಂತಿ' ಎಂಬರ್ಥವನ್ನು ಇವರು ವಿವಕ್ಷೆಮಾಡಿ ಭ್ರಾಂತಿಯಿಲ್ಲ ವೆಂಬ ತಮ್ಮ ವಾದವನ್ನು ಅಖ್ಯಾತಿವಾದವೆಂದು ಕರೆದಿರುತ್ತಾರೆ. ಆದುದರಿಂದ ಪ್ರಭಾಕರಾದಿಗಳ ಸಿದ್ಧಾಂತಾನುಸಾರವಾಗಿ ಈ ಪದಕ್ಕೆ 'ಭ್ರಾಂತ್ಯಭಾವವಾದವು' ಎಂಬುದಾಗಿ ವಿವರಣೆಯನ್ನು ಕೊಡಬೇಕು.* ಇವರು ಕೊಟ್ಟಿರುವ ವಿವರಣೆಗೂ ಆ ಪದಕ್ಕೂ ಯಾವ ಸಂಬಂಧವೂ ಇಲ್ಲ. ಅಖ್ಯಾತಿವಾದದಲ್ಲಿ ಖ್ಯಾತಿವಾದಿಗಳು ಹೇಳುವ "ಇದಂ ರಜತಂ" ಎಂಬ ಜ್ಞಾನೋತ್ತರಕಾಲಿಕವಾದ ಪುರೋವೃತ್ತಿ ಪದಾರ್ಥದಲ್ಲಿ ರಜತಾರ್ಥಿಯ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯು ಅನುಪಪನ್ನವಾಗುತ್ತದೆಂಬ ದೋಷವನ್ನು ಪರಿಹರಿಸಿ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯನ್ನು ಉಪಪಾದಿಸುವುದಕ್ಕೋಸ್ಕರವಾಗಿ 'ಇದಂ ರಜತಂ' ಎಂಬುದು ಜ್ಞಾನದ್ವಯವೆಂತಲೂ, ಅವುಗಳಿಗೆ ಭೇದಗ್ರಹವಿಲ್ಲದಿರುವುದರಿಂದ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯು ಸಂಭವಿಸಬಹುದೆಂತಲೂ ದರ್ಶನಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿ ನಿರೂಪಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಇದು ಅಖ್ಯಾತಿ ಶಬ್ದಾರ್ಥವನ್ನು ವಿವರಿಸುವ ಪ್ರಕಾರವಲ್ಲ; ಅಖ್ಯಾತಿವಾದದ ಸಮರ್ಥನೆಯು ಮಾತ್ರ. ಶಬ್ದಾರ್ಥವನ್ನು ಹೇಳುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಶಬ್ದಾರ್ಥವನ್ನೇ ತಿಳಿಸದೆ ಈ ಪುರಾಣವು ಸಂತಗವಲ್ಲ. ಆದುದರಿಂದ "ಎರಡು ಜ್ಞಾನಗಳ ಭೇದವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸದಿರುವಿಕೆ" ಎಂಬುದು ಅಖ್ಯಾತಿ ಪದಕ್ಕೆ ಪ್ರಾಭಾಕರಾದಿಸಮ್ಮತವಾದ ಅರ್ಥವಲ್ಲ. ಪ್ರಾಭಾಕರ ಮತಾನುಸಾರವಾಗಿ ಇದು ಅರ್ಥ ವೆಂದು ಹೇಳಿರುವುದು ಅಪಪ್ರಚಾರ.

---

* "ಅಖ್ಯಾತಿವಾದಿಭಿರಿತಿ.... ಖ್ಯಾತ್ಯಭಾವವಾದಿಭಿರಿತ್ಯರ್ಥಃ."

—ವಾಕ್ಯಾರ್ಥಚಂದ್ರಿಕಾ. 1. 1. 1.

ಇದೇ ಅಭಿಪ್ರಾಯದಿಂದಲೇ 'ಖ್ಯಾತಿವಾದೀ' ಎಂಬ ನ್ಯಾಯಸುಧೋಕ್ತವಾದ ಪದಕ್ಕೆ ನ್ಯಾಯಸುಧಾ ಪರಿಮಳದಲ್ಲಿ (1. 1. 1.) "ಭ್ರಾಂತಿರಸ್ತೀತಿವಾದೀ" ಎಂಬುದಾಗಿ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ಮಾಡಿರುತ್ತಾರೆ. ಇದರಿಂದ ನಾವು ಮೇಲೆ ಹೇಳಿರುವಂತೆಯೇ ಅರ್ಥಮಾಡಬೇಕೆಂದು ನಿರ್ಣಯಿಸಬಹುದು.

ಪ್ರಾಭಾಕರಾದಿಗಳನ್ನು ಅಖ್ಯಾತಿವಾದಿಗಳೆಂದು ಕರೆಯುವಂತೆ ನೈಯಾಯಿಕಾದಿ ಗಳನ್ನು ಖ್ಯಾತಿವಾದಿಗಳೆಂದು ಕರೆಯುವುದೂ ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾಗಿದೆ. ಅಖ್ಯಾತಿ ಮತ್ತು ಖ್ಯಾತಿ ಪದಗಳು ಪರಸ್ಪರ ವಿರುದ್ಧಾರ್ಥಕಗಳು ಎಂದರೆ ಅಖ್ಯಾತಿಯ ಅಭಾವವೇ ಖ್ಯಾತಿಯು, ಖ್ಯಾತಿಯ ಅಭಾವವೇ ಅಖ್ಯಾತಿಯು' ಎಂದರ್ಥ. ದ್ವೈ. ಫಿ ... ಲೇಖಕರು ಹೇಳುವ ಪ್ರಕಾರ ಅಖ್ಯಾತಿ ಪದಾರ್ಥವನ್ನು ಒಪ್ಪುವುದಾದರೆ ಖ್ಯಾತಿಪದಕ್ಕೆ ಅದಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ 'ಎರಡು ಜ್ಞಾನಗಳ ಭೇದವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವಿಕೆ' ಎಂದರ್ಥ ಮಾಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಖ್ಯಾತಿವಾದಿಗಳೆಂದು ಪ್ರಸಿದ್ಧರಾದ ನೈಯಾಯಿಕರೇ ಮುಂತಾದವರು ಯಾರೂ ಈ ಅರ್ಥವನ್ನು ಒಪ್ಪುವುದಿಲ್ಲ; ಅಲ್ಲದೆ ಈ ಅರ್ಥವು ಖ್ಯಾತಿವಾದಕ್ಕೆ ಅತ್ಯಂತ ವಿರುದ್ಧವೇ ಆಗಿದೆ. ಖ್ಯಾತಿವಾದಕ್ಕೆ 'ಇದಂ ರಜತಂ' ಎಂಬ ಭ್ರಾಂತಿಯು ಒಂದೇ ಜ್ಞಾನವು. ಎರಡು ಜ್ಞಾನಗಳಲ್ಲವೆಂಬುದೇ ಮೂಲವು. ಭ್ರಾಂತಿ ಸ್ಥಳದಲ್ಲಿ ಎರಡು ಜ್ಞಾನಗಳ ಪ್ರಸಕ್ತಿಯಿದ್ದರಲ್ಲವೇ ಅವುಗಳ ಭೇದವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವುದೋ. ಇಲ್ಲವೋ, ಎಂಬ ವಿವೇಚನೆಗವಕಾಶ? ಆದುದರಿಂದ ಖ್ಯಾತಿಯೆಂದರೆ ಭ್ರಾಂತಿಯು. ಅದು ಉಂಟೆಂಬ ವಾದಿ ಗಳು ನೈಯಾಯಿಕಾದಿಗಳು. ಅಖ್ಯಾತಿಯೆಂದರೆ ಭ್ರಾಂತ್ಯಭಾವವು. ಅದನ್ನು ಒಪ್ಪುವವರು ಪ್ರಾಭಾಕರಾದಿಗಳು. ಎಂಬುದಾಗಿಯೇ ದಾರ್ಶನಿಕಸಮ್ಮತವಾದ ಅರ್ಥವು.

P. 258. " *Jahadajahallaksana*. The secondary meaning of an expression........*Jahallaksana* The secondary meaning of an ezpression.

'ಪದದ ಅಮುಖ್ಯಾರ್ಥವು ಜಹದಜಹಲ್ಲಕ್ಷಣೆಯು.... ಜಹಲ್ಲಕ್ಷಣೆಯೆಂದರ ಪದದ ಅಮುಖ್ಯಾರ್ಥವು....'

ಇದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಜಹದಜಹಲ್ಲಕ್ಷಣಾ ಮತ್ತು ಜಹಲ್ಲಕ್ಷಣಾ ಇವೆರಡೂ ಶಬ್ದಾರ್ಥ **ಸಂಬಂಧ**ರೂಪವಾದ ಲಕ್ಷಣಾಪ್ರಭೇದಗಳೇ ಹೊರತು ಶಬ್ದಾರ್ಥಗಳಲ್ಲ; ಶಬ್ದದಿಂದ ಅರ್ಥವನ್ನು ತಿಳಿಯುವುದಕ್ಕೆ ಸಾಧನವಾದ **ಸಂಬಂಧವು**. ಆದುದುರಿಂದ ಇವರು ಕೊಟ್ಟಿರುವುದು ಅಪಾರ್ಥ. ಈ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಪೂರ್ವೋತ್ತರಗಳಲ್ಲಿ ಇವರೇ ಇದಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ ಬರೆದು ವ್ಯಾಹತಿಗೆ ಪಾತ್ರರಾಗಿರುತ್ತಾರೆ. ಪುಟ 248 ರಲ್ಲಿ ಲಕ್ಷಣಾಪ್ರಭೇದವಾದ ಅಜಹಲ್ಲಕ್ಷಣೆಯನ್ನು ಶಬ್ದಾರ್ಥಸಂಬಂಧವೆಂದು ಇವರೇ ವಿವರಿಸಿರುವುದರಿಂದ ಮತ್ತೆರಡು ಲಕ್ಷಣಾಪ್ರಭೇದಗಳೂ (ಜಹಲ್ಲಕ್ಷಣಾ, ಜಹದ ಜಹಲ್ಲಕ್ಷಣಾ) ಸಹ ಶಬ್ದಾರ್ಥ ಸಂಬಂಧವೆಂದೇ ಹೇಳಿದಂತಾಗಿದೆ. ಪುಟ 261 ರಲ್ಲಿ ಶಬ್ದಾರ್ಥಸಂಬಂಧವೇ 'ಲಕ್ಷಣಾ' ಎಂದು ವಿವರಿಸಿ ಈ ಮೂರನ್ನೂ `ಅದರ ಪ್ರಭೇದವೆಂದು ಹೇಳಿರುವುದರಿಂದ ಜಹದ ಜಹಲ್ಲಕ್ಷಣಾ ಮತ್ತು ಜಹಲ್ಲಕ್ಷಣಾಗಳು ಶಬ್ದಾರ್ಥಸಂಬಂಧಗಳೆಂದು ಸ್ಫುಟವಾಗುತ್ತವೆ. ಹೀಗೆ ಪೂರ್ವೋತ್ತರವಾಕ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಶಬ್ದಾರ್ಥಸಂಬಂಧವೆಂದು ವಿವರಿಸಿ ಮಧ್ಯಭಾಗದಲ್ಲಿ (P. 258)ಶಬ್ದದ ಅಮುಖ್ಯಾರ್ಥವೆಂದು ಅರ್ಥವನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿರುವುದು ವ್ಯಾಹತವೆಂಬುದು ವಾಚಕರಿಗೆ ವೇದ್ಯವಾಗದಿರಲಾರದು.

ಉಪಸಂಹಾರ

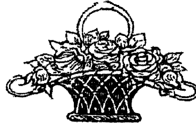
ಇದುವರೆಗೂ "The Dvaita Philosophy and its place in the Vedanta" ಎಂಬ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿನ ಕೆಲವು ಅಪಸಿದ್ಧಾಂತಗಳನ್ನು ಸಂಕ್ಷೇಪವಾಗಿ ದರ್ಶನಗ್ರಂಥಗಳ ಆಧಾರದಿಂದ ವಾಚಕರ ಅವಗಾಹನೆಗೆ ತಂದಿರುತ್ತೇವೆ. ಇದರಲ್ಲಿ ನಾವು ಎತ್ತಿಬರೆದಿರುವುದು ಅತ್ಯಲ್ಪವೇ ಆಗಿದೆ. ಹೀಗಿದ್ದಾಗ್ಯೂ ಆ ಗ್ರಂಥದ ಮುನ್ನುಡಿಯಲ್ಲಿ ಪ್ರೊ॥ A. R. ವಾಡಿಯಾ B.A., (cantab), Bar-at-law ರವರು He is eminently fitted for the task he has undertaken and has acomplished with efficency.... "He has argued with cogency how in essence *MadhvaCharya* is a monist" ಎಂಬ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ಸೂಚಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಇದು ಸಲ್ಲದ ಅಭಿಪ್ರಾಯವೆಂಬುದು ಪ್ರಾಜ್ಞಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ ಸ್ಫುಟವಾಗಿದೆ. ಆ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ಸಂಭವಿಸಿರುವ ದೋಷಗಳೆಲ್ಲವನ್ನೂ ನಿರೂಪಿಸತೊಡಗಿದರೆ ಬಹು ದೊಡ್ಡಪ್ರಬಂಧವಾಗಿ ವಾಚಕರಿಗೆ ಬೇಸರವಾದರೂ ಆಗಬಹುದೆಂದುಹೆಚ್ಚು ವಿವರಿಸಿಲ್ಲ. ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಶ್ರೀ ಮಧ್ವಾಚಾರ್ಯರು ಸ್ಥಾಪಿಸಿರುವ ಉತ್ಕೃಷ್ಟ ಸಿದ್ಧಾಂತವು ಅಪಪ್ರಚಾರದಿಂದ ಕಲುಷಿತವಾಗಬಾರದೆಂಬುದೇ ನಮ್ಮ ಮುಖ್ಯೋದ್ದೇಶ. ಇಂತಹ ಪ್ರೌಢದರ್ಶನಗಳಲ್ಲಿ ಗ್ರಂಥವನ್ನು ರಚಿಸಬೇಕಾದರೆ ವಾಕ್ಯವ್ಯುತ್ಪತ್ತಿ, ಪ್ರೌಢಗ್ರಂಥಗಳ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕಾಧ್ಯಯನ, ಅದಕ್ಕೆ ಅಂಗವಾದ ಶಾಸ್ತ್ರಾಂತರ ಪರಿಶ್ರಮ, ವಿದಿತಾಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ಪ್ರಕಾಶಿಸುವುದಕ್ಕೆ ಬೇಕಾದ ಭಾಷಾಪರಿಚಯವಿಶೇಷ, ದಾರ್ಶನಿಕ ಮರ್ಯಾದಾಭಿಜ್ಞತೆ, ಅಪಪ್ರಚಾರಭೀತಿ, ಎಲ್ಲಕ್ಕೂ ಮಿಗಿಲಾಗಿ ಗುರುದೇವತಾಭಕ್ತಿ–ಇವುಗಳು ಅತ್ಯವಶ್ಯಕವಾದ ಸಾಧನಗಳು. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಯಾವ ಅಂಗವು ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ಅಂತಹವರಿಂದ ಕೃತವಾದ ಗ್ರಂಥವು ತತ್ವಪ್ರದರ್ಶಕವಾಗಲಾರದು. ಅನೃತ, ವ್ಯಾಘಾತ, ಪುನರುಕ್ತ ದೋಷಗಳು ಗ್ರಂಥವನ್ನು ಅಪ್ರಮಾಣವನ್ನಾಗಿ ಮಾಡುತ್ತವೆ. ದ್ವೈ. ಫಿ.... ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ಈ ಮೂರು ದೋಷಗಳೂ ತುಂಬಿತುಳಕಾಡುತ್ತಿವೆ ಎಂಬಂಶವು ಈ ಪುಸ್ತಕವನ್ನೋದುವುದರಿಂದಲೂ, ಸೂಕ್ಷ್ಮದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಅಭಿಜ್ಞರು ಅದೇ ಗ್ರಂಥವನ್ನು ಪರಿಶೀಲಿಸುವುದರಿಂದಲೂ, ಇತ್ತೀಚೆಗೆ ಅನೇಕ ಪತ್ರಿಕೆಗಳಲ್ಲಿ (Periodical Journals) ಪ್ರಕಟಿತವಾಗಿರುವ ಪಂಡಿತರ ವಿಮರ್ಶೆಗಳಿಂದಲೂ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುತ್ತದೆ. ಅದರಿಂದ ಆ ಗ್ರಂಥದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಬಹಳ ಜಾಗರೂಕತೆಯಿಂದ ವರ್ತಿಸಬೇಕೆಂಬುದು ವಾಚಕರಿಗೆ ತೋರದಿಲಾರದು. ಈ ಖಂಡನ ಗ್ರಂಥವು ಯಾವ ವೈಯಕ್ತಿಕ ದ್ವೇಷಾನೂಯೆಗಳಿಂದಲೂ ಬರೆಯಲ್ಪಟ್ಟಿಲ್ಲ. ನಾವು ಹೇಳಿರುವುದೆಲ್ಲವೂ ಪ್ರಾಚೀನಾಚಾರ್ಯರುಗಳ ಉಕ್ತ್ಯನುವಾದವೇ. ಅದಕ್ಕೆ ಉಪಷ್ಟಂಭಕವಾಗಿ ಕೆಲವು ಯುಕ್ತಿಗಳನ್ನು

ಮಾತ್ರ ನಿರೂಪಿಸಿರುವೆವು. ಇದರಿಂದ ಆ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ಸಂಭವಿಸಿರುವ ದೋಷಗಳನ್ನು ತಿಳಿದು ಆ ಗ್ರಂಥಕರ್ತರು ತಿದ್ದಿಕೊಂಡರೆ ಲೋಕಕ್ಕೆ ಉಪಕಾರವಾಗುತ್ತದೆ; ನಮ್ಮ ಶ್ರಮವೂ ಸಾರ್ಥಕವೆಂದು ಭಾವಿಸುತ್ತೇವೆ. ಈ ವಿನಂತಿಯನ್ನು ಆ ಗ್ರಂಥಕ್ಕೆ ದ್ವೈತ ವೇದಾಂತವೆಂದು ಹೆಸರಿಟ್ಟಿರುವುದರಿಂದ ನಾವು ಮಾಡಬೇಕಾಗಿದೆ. ಹಾಗಿಲ್ಲದೆ ಅವರ ಸ್ವಂತ ಅಭಿಪ್ರಾಯವಾಗಿದ್ದಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ ನಾವು ಅದರ ಗೋಜಿಗೆ ಬರುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ. ಅದರಿಂದ ಮಧ್ವಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕೆ ಧಕ್ಕೆಯೂ ಆಗುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ. ಹಾಗಿದ್ದಲ್ಲಿ ಆ ಗ್ರಂಥಕ್ಕೆ ಇಟ್ಟಿರುವ ಹೆಸರನ್ನು ತೆಗೆದು 'ವೇದಾಂತದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ತಮ್ಮ ಅಭಿಪ್ರಾಯ' ಎಂದು ಅರ್ಥಬರುವಂತೆ ನಾಮಕರಣ ಮಾಡಿದರೂ ದ್ವೈತವೇದಾಂತಾನುಯಾಯಿಗಳು ಸಂತೋಷಪಡುತ್ತಾರೆ. ತತ್ವವು ಅಪಪ್ರಚಾರದಿಂದ ಕಲುಷಿತವಾದರೆ ವಿದ್ಯಾಭಿಮಾನಿ ದೇವತೆಯು ಖಿನ್ನವಾಗುವುದರಿಂದ ದೇವತಾದ್ರೋಹಕ್ಕೆ ಪಾತ್ರರಾಗಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಅಂತಹ ಅಪಪ್ರಚಾರಮಾಡುವವರಿಗೆ ತತ್ವೋಪದೇಶಮಾಡುವುದೂ ಸಹ ದ್ರೋಹಕರವು. ಆದುದರಿಂದಲೇ ವಿಧ್ಯಾಭಿಮಾನಿದೇವತೆಯು ತನ್ನ ವಿದ್ಯೆಯನ್ನು ಸತ್ಪಾತ್ರರಿಗೆ ಮಾತ್ರವೇ ಉಪದೇಶಿಸಬೇಕೆಂಬುದಾಗಿ ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನಿಯನ್ನು ಪ್ರಾರ್ಥಿಸುತ್ತದೆಂದು ಉಪನಿಷತ್ತು ಮುಂತಾದವುಗಳು ಸಾರುತ್ತಿವೆ.

"ವಿದ್ಯಾ ಹ ವೈ ಬ್ರಾಹ್ಮಣಮಾಜಗಾಮ ।
ಗೋಪಾಯ ಮಾಂ ಶೇವಧಿಷ್ಟೇಽಹಮಸ್ಮಿ ॥
ಅಸೂಯಕಾಯಾನೃಜವೇ ಶಠಾಯ ।
ನ ಮಾಂ ಬ್ರೂಯಾ ಋಜವೇ ಬ್ರೂಹಿ ನಿತ್ಯಂ ॥" ಇತ್ಯಾದಿ.

ಮುಕ್ತಿಕೋಪನಿಷತ್

॥ ಶ್ರೀ ಕೃಷ್ಣಾರ್ಪಣಮಸ್ತು ॥



APPENDIX

Questions and Answers

[My book was circulated to a few friends before it was published; and this gave me an opportunity to enclose, in the book itself, this list of answers to certain questions put by my kind friends.]

1. Have you quoted "Sata cet Dvaita Siddhih Syat" and "Bhedavadinah" in support of the statement that Sri Madhva called himself a Dualist? Answer: No. Mr. Wadia in his foreword says that Sri Madhva called himself a Dvaitin, while Mr. H. N. R. says that the Acharya has no where called his system Dvaita Vedanta. The quotations I have given prove that the Acharya's philosophy must be called Dvaita. The Nyaya Sudha interprets Bhedavadinah as "Bhedavadino mama" i,e. "to me who am the holder of the doctrine of difference." Read also V.T.N. statement: "There is not one scripture in favour of Non-difference, all the scriptures favour Difference."

2. Can we not say that God is more real than the world in any sense according to our system? Answer: Yes, if you are prepared to admit that the world should be called Mithya according to our system. As reality is defined by our Acharya as "not-not-existence," — Mr. H. N. R. also has defined it in the same manner on page 138 of his book—in my opinion, we cannot say that God has more not-not-existence than the world, because some categories as explained on P. 5. do not admit of degrees of comparison. So too, we cannot say that the world has less not-not-existence than God. Reality thus defined, cannot be measured in terms of quantity. Further, if you agree that the world is not-not-existent (viz, truly real) and yet call it unreal or less real on some invented definition of your own, it will not help you to present the Dvaita philosophy as a form of Monism. You please know that in Advaita philosophy 'less real' means not fully real, Vyavaharika real. 'Less reality,' therefore, we do not admit. In figurative language we may

say that the world is 'nothing' in comparison with God, because it is inferior, powerless, and dependent.

3. When Mr. H. N. R. says that the world is less real, he means that the world's satta, pramiti, pravritti are given by God; derived reality is less reality according to him. Can we not accept less reality in that sense? Answer: No. Svarupa, pramiti and pravritti (i,e. inherent attributes, capacity for knowledge and activity are called satta (thinghood). It is wrong to translate these three words into 'reality,' which means not-not-existence. It is true the world has less inherent attributes and capacity for knowledge and activities than God. That means the world is dependent, and therefore inferior to God. But it does not mean that the world is less real (not-not-existent). The very phrase 'inherent attributes of the world' will show that the attributes of the world are inherent, not derived.

4. Which stanza in Madhva Vijaya tells us that Sri Madhvacarya was born in Pajaka, not Sivarupya? Answer: I inferred it from the study of the stanzas 10 to 28 II sarga. For a clearer authority read Tirtha Prabandha by Sri Vadiraja Swamin:—

ಪವಿತ್ರಂ ಪಾಜಕಕ್ಷೇತ್ರಂ ಕೋ ನ ಸೇವೇತ ಕೋವಿದಃ ।
ಸತ್ಯಲೋಕೇಶ್ವರಃ ಪ್ರಾಣೋ ಯತ್ರಾವಾತರದುತ್ಸುಕಃ ॥

5. On page 21 you have criticised the view that knowledge is the property of a knower. Do we not say that the jar-knowledge of Devadatta is the proprety of Devadatta according to Dvaita philosophy? Answer: Yes we do. But Mr. H. N. R. has not used the word property in the sense of "a belonging." Knowledge is regarded as an attribute cf the knower by him: the word property is used as an equivalent to attribute. It is wrong to hold that Vrittignana is an attribute of the knower.

6. Is not Svarupagnana an attribute of the knower? Answer: Yes, meaning by attribute a quality that belongs to the jiva. But remember that the soul is not 'jnanadhikarana' in our philosophy, as in the Nyaya system. It is right to say that God is jnanasraya and the jiva is svarupajnanasraya, provided

we remember that between Jnana and God, as well as between Svarupajnana and the Jiva, the relation is pure identity. Statements like "God is the ground of knowledge; the Jiva is the ground of knowledge" are made by the application of the category, Visesa.

7. On page 27 you have criticised Mr. H. N. R.'s view that 'the object of knowledge is necessarily real.' But do you not see that on page 139 he has stated: "It may be noted that by knowledge in this connection is meant right knowledge (prama)? Answer: I have seen it. That statement comes at the end of a different section which begins with the title 'The definition of the real.' The word 'knowledge' used in that section does mean right knowledge. How can we apply that meaning to the word 'knowledge' occuring in the previous section which begins with the clear title 'The object of knowledge is necessarily real' and ends also with the statement 'So the object of knowledge is necessarily real'? The word knowledge is unqualified in this entire section. Besides the reasoning stated in the section is in favour of all knowledges right and wrong, though the example taken is jar-knowlege, a correct one. The reasoning is fallacious. If the author wished to prove that the object of right knowledge is necessarily real, he would have given a different reasoning devoid of interdependence etc.

8. Mr. H. N. R. states that in the judgement 'This is silver,' the existent also is taken to be non-existent. May we not say that the judgement 'This is Silver' apprehends the existing conch as non-existent and not-existent silver as existent? Answer: If the false knowledge arises in the form, "This is not conch, but silver" we may agree to what you have stated. But, generally, in delusion the form of the knowledge is "This is silver." Mr. H. N. R. also has codsidered the judgment, "This is silver" in making his remarks. Hence his position is wrong.

9. On page 30 you have criticised the view that the togetherness of Hetu and Sadhya is Vyapti. But in that very page Mr. H. N. R. has said "Sahacarya is also called Avinabhava." Is that not our view? Answer: Yes. Avinabhava is Vyapti as I

have explained it, and not, as Mr. H. N. R. ambiguously says, "Without the latter the former is not," which is a negative expression for togetherness. Avinabhava is not an equivalent of togetherness, (which means Samanadhikaranya). You must never use the word togetherness when you define 'Vyapti' according to Dvaita philosophy. Sahacharyaniyama must be translated into "necessary relatedness" or some better equivalent. If the author had understood the meaning of Avinabhava as I have explained it he would have criticised the view that togetherness is Vyapti.

10. Can it not be right according to our philosophy to hold that the meaning of the word 'cow' is a particular (cow) qualified by 'cowness' as stated by Mr. H. N. R.? Answer: When the word 'cow' is heard, the knowledge of the particular, cow, qualified by cowness, the specific property residing in that cow only, (not qualified by the anugata jati, the universal cowness supposed to exist in all cows,) is produced. Still, in Dvaita, the exact meaning of the word cow is not 'Cow qualified by cowness.' In English "meaning" means whatever is denoted by a word. In that large sense both cowness (specific quality, not the universal) and cow, the particular are meanings. But in the strict philosophic language of Dvaita we must say that "cowness" is the significant 'Pravrittinimitta.' The meaning proper (vacya), is the particular, cow, not the property cowness. This matter is discussed at leangth in Tarkatandava and Adarsa. If we accept any other view, it will be inaccurate and opposed to the intended view of Sri Tikacarya. (See also Nyaya Dipa).

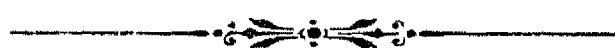
11. On page 67. Mr. H. N. R.'s view "Sri Madhva accepts Sankara's view that bondage is due to Avidya, but interprets it in the sense of real bondage and real Avidya" is criticised by you. Is that not a correct view? Answer : How can it be correct ? Read Sudha page 26. Sri Madhva borrowed nothing from Sankara. Did Sri Madhva borrow the words "bondage is due to avidya" or the idea ? Not the former, for that would constitute no borrowing at all, as that effects no resemblance between the tenets of Advaita and Dvaita. Not the latter, as I have proved it in detail.

12. Cannot the Dvaita philosophy be called Monism in any sense? Answer: No, unless you are prepared to call it Vivarta-Vada or Parinama-vada. Sri Acarya has not called this system Monism anywhere. Until the publication of this work of Mr. H. N. R. no one has called the Dvaita system Monism (a term derived from a Greek word meaning 'alone' not Latin as printed in the preface.)

Read these quotations from "Is Madhva a Monist" Chapter III: 'In his 'Life and Teachings of Sri Madhvacarya', C.M.Padmanabhacharya writes: "Sri Madhva condemned the system of Sri Sankara with all the vehemence of which he was capable, as he considered Advaita to be totally destructive and subversive of the spirit and essence of Theism. He considered that Sri Sankara did the world enormous mischief by promulgating his monistic system. To this day, a spirit of intolerance does mark the orthodox followers of Sri Madhva. They will tolerate anything but not Monism and the reasons are obvious.' (page 240.)

" Chambers's Encyclopaedia defines Monism as " a philosophical theory that all beings may ultimately be referred to one category. Thus idealism, pantheism, materialism are monisms, as opposed to the Dualism of matter and spirit." The classification of monism given here explains the phrase, 'referred to one category' The reference implied is an identity-relation between the world and God directly or indirectly."

" The definition of Dualism in Chambers's Encyclopaedia runs thus: "Dualism is the name given to a philosophical theory, according to which some two principles, of different nature, original and incapable of being derived the one from the other, lie at the bottom of everything, as, for example, the ideal and the real or the material and the thinking substance. The opposite of Dualism is Monism" Monism in Dvaita is a heresy."



ತತ್ತ್ವಶಿಕ್ಷೆ

('ಭಾರತೀಯತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರಸಂಗ್ರಹ' ದಲ್ಲಿನ
ಕೆಲವು ಅಪಸಿದ್ಧಾಂತಗಳ ವಿವರಣೆ)

ಮಹಾವಿದ್ವಾನ್, ವಿದ್ವನ್ಮಣಿ

ಡಿ. ವಾಸುದೇವಾಚಾರ್ಯ

ದ್ವೈತವೇದಾಂತಪ್ರಧಾನಾಧ್ಯಾಪಕ
ಮಹಾರಾಜ ಸಂಸ್ಕೃತ ಮಹಾಪಾಠಶಾಲಾ, ಮೈಸೂರು

ಇವರಿಂದ ರಚಿತವಾದುದು.

ಮೈಸೂರು :
ಬಸವೇಶ್ವರ ಎಲೆಕ್ಟ್ರಿಕ್ ಪ್ರೆಸ್,
1943.

ಸೂಚನೆ

ದ್ವೈ. ಫಿ.... The Dvaita Philosophy and its place in the Vedanta.

ಭಾ. ತ. ಸಂ. ಭಾರತೀಯತತ್ವಶಾಸ್ತ್ರಸಂಗ್ರಹ.



ಆಧಾರಗ್ರಂಥಗಳು



ತತ್ತ್ವಪರೀಕ್ಷೆ

ಡ್ವೈ. ಫಿ.... ಲೇಖಕರಿಂದ ರಚಿತವಾದ **'ಭಾರತೀಯ ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರಸಂಗ್ರಹ'** ವೆಂಬ ಕನ್ನಡಗ್ರಂಥವು ೧೯೩೦ ನೆಯ ಇಸವಿಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟಿತವಾಗಿದೆಯಷ್ಟೆ. ಆ ಗ್ರಂಥದ ಒಟ್ಟು ೭೪೦ ಪುಟಗಳಲ್ಲಿ ಮೊದಲಿನಿಂದ ೯೪ನೇ ಪುಟದವರಗೆ ದರ್ಶನಾದಿಗಳ ವಿಷಯ ದಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಚೀನ ಮತ್ತು ಅರ್ವಾಚೀನರ ಅಭಿಪ್ರಾಯ ಮುಂತಾಗಿ ಕೆಲವು ಸಾಮಾನ್ಯ ವಿಷಯಗಳು ಉಕ್ತವಾಗಿವೆ. ಅಪ್ರಕೃತವೆಂದು ಅವನ್ನು ನಾವಿಲ್ಲಿ ವಿಮರ್ಶಿಸಿಲ್ಲ. ೯೪ ರಿಂದ ೬೬೮ ನೇ ಪುಟದವರೆಗೆ ಚಾರ್ವಾಕಮತ ಮೊದಲ್ಗೊಂಡು ಎಲ್ಲಾ ದರ್ಶನಗ ಳನ್ನೂ ವಿವರಿಸಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಆದರೆ ಈ ಭಾಗವು ನಾನಾ ವಿಧ ದೋಷಗಳಿಂದ ಕಲುಷಿತವಾಗಿ ಇವರ ಪ್ರಯತ್ನವು ವಿಪರೀತವಾಗಿಯೇ ಪರ್ಯವಸಾನಗೊಂಡಿದೆ. ಇದರಲ್ಲಿ ಸಂಧಿಜ್ಞಾನ, ಆಯಾ ದರ್ಶನಗಳ ಸಾಂಕೇತಿಕಶಬ್ದಗಳ ಪರಿಚಯ, ಮತ್ತು ಧರ್ಮ ಧರ್ಮಿವಿವೇಕ, ಇವುಗಳ ಅಭಾವದಿಂದ ಉಂಟಾದ ತಪ್ಪುಗಳು ಹೇರಳವಾಗಿವೆ. ಇಂತಹ ದೋಷಗಳು ಗ್ರಂಥಕರ್ತರಿಗೆ ಅನ್ವಯಿಸುವುದರಿಂದ ಅವುಗಳು ಪ್ರಕೃತವಲ್ಲ. ತತ್ತ್ವದ ಅಪಪ್ರಚಾರವಾಗಬಾರದೆಂಬುದೇ ನಮ್ಮ ಮುಖ್ಯೋದ್ದೇಶ. ಆದುದರಿಂದ ಭಾ. ತ. ಸಂ. ದ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ದರ್ಶನ ನಿರೂಪಣೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಕಂಡುಬರುವ ಅಪಸಿ ದ್ಧಾಂತಗಳಲ್ಲಿ ಕೆಲವನ್ನು ಮಾತ್ರ ಮಾದರಿಗಾಗಿ ವಿವರಿಸುತ್ತೇವೆ. ಆ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ಸಂಭ ವಿಸಿರುವ ಸಕಲ ದೋಷಗಳನ್ನೂ ನಿರೂಪಿಸತೊಡಗಿದರೆ ಬಹಳ ದೊಡ್ಡ ಪ್ರಬಂಧವಾಗಿ ಪರಿಣಮಿಸುತ್ತದೆ. ಭಾ. ತ. ಸಂ.ದಲ್ಲಿ ಅನುಸರಿಸಿರುವ ದರ್ಶನ ಮತ್ತು ವಿಷಯಗಳ ನಿರೂಪಣೆಯ ಪೌರ್ವಾಪರ್ಯಕ್ರಮವನ್ನು ಲಕ್ಷಿಸದೆ ಮೊದಲನೆಯದಾಗಿ ನ್ಯಾಯ ವೈಶೇಷಿಕ ದರ್ಶನಭಾಗದಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವ ಅಪಪ್ರಚಾರ ಸಂದರ್ಭಗಳನ್ನು ಅನಂತರ ಇತರ ದರ್ಶನಭಾಗದ ಲೋಪದೋಷಗಳನ್ನೂ ಸಿಂಹಾವಲೋಕನ ನ್ಯಾಯದಿಂದ ಸಂಗ್ರಹಿಸಲಾಗಿದೆ.



ನ್ಯಾಯವೈಶೇಷಿಕದರ್ಶನ.

ದ್ರವ್ಯ

ಪುಟ. ೨೧೮. " ದ್ರವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಅಣುರೂಪವಾದುವುಗಳು. ಈ ಅಣುದ್ರವ್ಯ ಗಳು ಯಾವಾಗಲೂ ಮತ್ತೊಂದು ಪದಾರ್ಥವನ್ನು ಕುರಿತು ಕಾರಣವೆನಿಸುವುದಿಲ್ಲ." ಎಂದು ಬರೆದಿದೆ. ಇದು ನ್ಯಾಯವೈಶೇಷಿಕ ದರ್ಶನಗಳ ಮೂಲತತ್ತ್ವಕ್ಕೆ ಅತ್ಯಂತ ವಿರು ದ್ಧವಾಗಿದೆ. ಏಕೆಂದರೆ, ಈ ದರ್ಶನಗಳಲ್ಲಿ ಪರಮಾಣು ಮತ್ತು ದ್ವ್ಯಣುಕ ಎಂಬ

ಎರಡು ಪದಾರ್ಥಗಳನ್ನು ಮಾತ್ರ ಅಣುದ್ರವ್ಯವೆಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ. ಈ ಅಣುದ್ರವ್ಯಗಳಲ್ಲೊಂದಾದ ಪರಮಾಣುವೇ ಜಗತ್ತಿಗೆ ಮೂಲಕಾರಣವೆಂದು ನ್ಯಾಯವೈಶೇಷಿಕ ಸಿದ್ಧಾಂತ. ಆದುದರಿಂದಲೇ ಇವರಿಗೆ ಪರಮಾಣ್ವಾರಂಭವಾದಿಗಳೆಂದು ಪ್ರಸಿದ್ಧಿಯು ಬಂದಿದೆ. ಪರಮಾಣುವಿನಿಂದ ದ್ವ್ಯಣುಕವೂ ದ್ವ್ಯಣುಕದಿಂದ ತ್ರ್ಯಣುಕವೆಂಬ ದ್ರವ್ಯವೂ ಹುಟ್ಟಿ ಕ್ರಮವಾಗಿ ಪ್ರಪಂಚದ ಸೃಷ್ಟಿಯಾಗುತ್ತದೆಂದು ನ್ಯಾಯದರ್ಶನಕಾರರು ನಿರೂಪಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಆದುದರಿಂದ ಅಣುದ್ರವ್ಯವು ಕಾರಣವಲ್ಲವೆಂಬ ಇವರ ಲೇಖನವು ನ್ಯಾಯವೈಶೇಷಿಕ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಅಪಲಾಪವು.

ಇಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ; ಇವರ ಉಕ್ತಿಯಲ್ಲಿಯೇ ವ್ಯಾಹತಿಯೂ ಸಹ ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ.

ಪುಟ. ೨೧೮. "ಅಣುದ್ರವ್ಯಗಳು ಯಾವಾಗಲೂ ಮತ್ತೊಂದು ಪದಾರ್ಥವನ್ನು ಕುರಿತು ಕಾರಣವೆನಿಸುವುದಿಲ್ಲ."

ಪುಟ. ೨೨೧. "ಇವು ನಿರವಯವಗಳು ಇವನ್ನು ಪ್ರಥಮಕಾರಣವನ್ನಾಗಿ ತಿಳಿಯಬೇಕು. ಇಂತಹ ನಿರವಯವವಾದ ಪದಾರ್ಥವನ್ನು ಪರಮಾಣುವೆಂದು ಕರೆಯಬಹುದು."

ಮೇಲೆ ಸೂಚಿಸಿದಂತೆ ಅಣುದ್ರವ್ಯಗಳಲ್ಲೊಂದಾದ ಪರಮಾಣುವನ್ನು ೨೨೧ ನೆಯ ಪುಟದಲ್ಲಿ ಕಾರಣವೆಂಬುದಾಗಿಯೂ ಮೂರು ಪುಟಗಳ ಹಿಂದೆ ಅಣುದ್ರವ್ಯವು ಕಾರಣವಲ್ಲವೆಂದೂ ಹೇಳಿರುವುದರಿಂದ ಸ್ವವಚನ ವಿರೋಧವು ವ್ಯಕ್ತವಾಗಿಯೇ ಇದೆ.

ಪುಟ. ೨೧೮. "....ಅಣುವಿನಿಂದ ಇನ್ನೂ ಅಣುವಾದ ಮತ್ತೊಂದು ಪದಾರ್ಥವು ಹುಟ್ಟುವುದೇ ಹೊರತು ಮಹತ್ತಾದ ಪದಾರ್ಥವು ಹುಟ್ಟಲು ಅವಕಾಶವೇ ಇರುವುದಿಲ್ಲ."

ಇದು ತಪ್ಪು. ದ್ವ್ಯಣುಕವೆಂಬ ಅಣುದ್ರವ್ಯದಿಂದ ಮಹತ್ತಾದ ತ್ರ್ಯಣುಕಪದಾರ್ಥವು ಹುಟ್ಟುತ್ತದೆಂಬುದೇ ನ್ಯಾಯವೈಶೇಷಿಕ ಸಿದ್ಧಾಂತ. ಹೀಗಿರುವಾಗ ಅಣುವಿನಿಂದ ಮಹತ್ತು ಹುಟ್ಟುವುದಿಲ್ಲವೆಂದು ಹೇಳಿದರೆ ಆ ಸಿದ್ಧಾಂತವು ಕಲುಷಿತವಾಗುವುದರಿಂದ ದರ್ಶನದ್ರೋಹ ಮಾಡಿದಂತಾಗುವುದಿಲ್ಲವೇ ?

ಪುಟ. ೨೩೨. "ಬುದ್ಧಿ, ಸುಖ, ದುಃಖ, ಇಚ್ಛೆ, ದ್ವೇಷ, ಪ್ರಯತ್ನ, ರೂಪ, ರಸ; ಗಂಧ, ಸ್ಪರ್ಶ, ದ್ರವತ್ವಗಳಿಗೆ ವಿಶೇಷ ಗುಣಗಳೆಂದು ಹೆಸರು. ಸಂಖ್ಯೆ, ಪರಿಮಾಣ, ಪೃಥಕ್ತ್ವ, ಸಂಯೋಗ, ವಿಭಾಗ, ಪರತ್ವ, ಅಪರತ್ವ, ನಾಂಸಿದ್ಧಿಕದ್ರವತ್ವ, ಗುರುತ್ವ, ವೇಗಗಳು ಸಾಮಾನ್ಯ ಗುಣಗಳೆನಿಸುವುವು."

ಇಲ್ಲಿ ಕೊಟ್ಟಿರುವ ಸಾಮಾನ್ಯ ವಿಶೇಷಗುಣಗಳ ಪಟ್ಟಿಯು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಸಾಮಾನ್ಯ ಗುಣವರ್ಗದಲ್ಲಿ ವಿಶೇಷಗುಣವಾದ ಸಾಂಸಿದ್ಧಿಕದ್ರವತ್ವವನ್ನು ಸೇರಿಸಿರುವುದು ಒಂದು ಅಪಸಿದ್ಧಾಂತವು. ದ್ವಿವಿಧವಾದ ದ್ರವತ್ವಗಳಲ್ಲಿ ಸಾಂಸಿದ್ಧಿಕ ದ್ರವತ್ವವನ್ನು ಸಾಮಾನ್ಯ ಗುಣದಲ್ಲಿ ಸೇರಿಸಿ ದ್ರವತ್ವವನ್ನು ವಿಶೇಷಗುಣವೆಂದು ಹೇಳಿರುವುದರಿಂದ ನೈಮಿತ್ತಿಕ ದ್ರವತ್ವವೇ ವಿಶೇಷಗುಣವೆಂದು ಹೇಳಿದಂತಾಗುತ್ತದೆ. ವಸ್ತುತಃ ಸಾಮಾನ್ಯ ಗುಣ

ವಾದ ನೈಮಿತ್ತಿಕದ್ರವತ್ವವನ್ನು ವಿಶೇಷಗುಣವೆಂದು ತಿಳಿಯುವುದಕ್ಕೆ ಅವಕಾಶ ಕೊಟ್ಟಿರುವುದೂ ಒಂದು ವಿರುದ್ಧಾಂಶವು. ಅಲ್ಲದೆ, ವಿಶೇಷಗುಣಗಳೆಂದು ಸಿದ್ಧಾಂತಸಮ್ಮತವಾದ ಧರ್ಮ, ಅಧರ್ಮ, ಭಾವನಾ, ಮತ್ತು ಶಬ್ದ, ಇವುಗಳನ್ನು ವಿಶೇಷಗುಣಗಳಲ್ಲಿ ಪರಿಗಣಿಸದಿರುವುದೂ ಒಂದು ನ್ಯೂನತೆಯು. ಸಾಮಾನ್ಯ ಗುಣಗಳಲ್ಲಿ ಸೇರಬೇಕಾದ ಸ್ಥಿತಸ್ಥಾಪಕವನ್ನು ಉದಾಸೀನ ಮಾಡಿರುವುದು ಒಂದು ದ್ರೋಹವು. ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ಇವರ ಸಾಮಾನ್ಯ ವಿಶೇಷಗುಣ ಪರಿಗಣನವು ಅವಕ್ತವ್ಯೋಕ್ತಿ, ವಕ್ತವ್ಯಾವಚನ ಮುಂತಾದ ದೋಷ ಭೂಯಿಷ್ಠವಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಹಾಸ್ಯಾಸ್ಪದವಾಗಿದೆ. ಈ ಸಾಮಾನ್ಯ ವಿಶೇಷಗುಣಗಳು ಕಾರಿಕಾವಳಿಯಲ್ಲಿ ಹೀಗೆ ಸಂಗ್ರಹೀತವಾಗಿವೆ:—

> "ಬುದ್ಧ್ಯಾದಿಷಟ್ಕಂ ಸ್ಪರ್ಶಾನ್ತಾಃ ಸ್ನೇಹಸ್ಸಾಂಸಿದ್ಧಿಕೋ ದ್ರವಃ ॥ ೯೦ ॥
> ಅದೃಷ್ಟಭಾವನಾಶಬ್ದಾ ಅಮೀ ವೈಶೇಷಿಕಾ ಗುಣಾಃ ।
> ಸಂಖ್ಯಾದಿರಪರತ್ವಾನ್ತೋ ದ್ರವೋऽಸಾಂಸಿದ್ಧಿಕಸ್ತಥಾ ॥ ೯೧ ॥
> ಗುರುತ್ವವೇಗೌ ಸಾಮಾನ್ಯಗುಣಾ ಏತೇ ಪ್ರಕೀರ್ತಿತಾಃ ॥"

"ಗುರುತ್ವವೇಗಾವಿತ್ಯತ್ರ ಮೂಲೇ ವೇಗಪದಂ ಭಾವನಾತಿರಿಕ್ತಸಂಸ್ಕಾರಪರಂ, ತೇನ ಸ್ಥಿತಸ್ಥಾಪಕಸ್ಯಾಪಿ ಪರಿಗ್ರಹಃ." —ದಿನಕರೀಯ ; ಉಕ್ತಕಾರಿಕಾವ್ಯಾಖ್ಯಾನಭಾಗ್ಯ ಸಂಸ್ಕೃತ ಭಾಷೆಯನ್ನು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ತಿಳಿದಿರುವವರಿಗೂ ಸಹ ಅನಾಯಾಸವಾಗಿ ತಿಳಿಯುವಂತೆ ಅತ್ಯಂತ ಸ್ಫುಟವಾಗಿ ನಿರ್ದೇಶಿಸಿರುವ ನಾಮಾವಳಿಯನ್ನೂ ಸಹ ಇವರು ಗ್ರಹಿಸದೆ ವಿಪರೀತವಾಗಿ ಉಲ್ಲೇಖಿಸಿರುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಶೋಚನೀಯವು.

"ಪುಟ. ೨೩೩. ಜ್ಞಾನ ಮೊದಲಾದ ಆತ್ಮವಿಶೇಷಗುಣಗಳಿಗೆ ಆತ್ಮನು ನಿಮಿತ್ತ ಕಾರಣನು" ಎಂದು ಲೇಖವಿದೆ. ಅದು ಸರಿಯಲ್ಲ, ನ್ಯಾಯಸಿದ್ಧಾಂತದಲ್ಲಿ ಆತ್ಮನಲ್ಲಿರುವ ಜ್ಞಾನ ಮೊದಲಾದ ವಿಶೇಷ ಗುಣಗಳಿಗೆ ಆತ್ಮನು ಸಮವಾಯಿಕಾರಣ ನಿಮಿತ್ತ ಕಾರಣನಲ್ಲ. ತರ್ಕಶಾಸ್ತ್ರವನ್ನು ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡುವವರು ಮೊಟ್ಟಮೊದಲು ಪ್ರಾರಂಭಿಸುವ '**ತರ್ಕಸಂಗ್ರಹ**' ಎಂಬ ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾದ ಸಣ್ಣ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ಸಮವಾಯಿ ಕಾರಣಕ್ಕೆ ಲಕ್ಷಣವನ್ನು ಹೇಳಿ ಉದಾಹರಣೆಯನ್ನು ಹೇಳುವ 'ಪಟಶ್ಚ ಸ್ವಗತರೂಪಾದೇಃ' ಎಂಬ ವಾಕ್ಯದಿಂದ ಪಟ ಎಂಬ ದ್ರವ್ಯದಲ್ಲಿರುವ ರೂಪಾದಿಗುಣಗಳಿಗೆ ಪಟವು ಸಮವಾಯಿ ಕಾರಣವೆಂದು ನಿರೂಪಿಸಿದೆ. ಉದಾಹರಣೆಗಾಗಿ ಒಂದನ್ನು ಮಾತ್ರ ನಿರ್ದೇಶಿಸಿರುತ್ತಾರೆ. ಇದರಿಂದ ದ್ರವ್ಯವು ತನ್ನಲ್ಲಿರತಕ್ಕ ಗುಣಕ್ರಿಯೆಗಳಿಗೆ ತಾನು ಸಮವಾಯಿ ಕಾರಣವಾಗುತ್ತದೆ ಎಂಬ ಅಭಿಪ್ರಾಯವು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ. ಹೀಗಿರುವಾಗ ಆತ್ಮ ಎಂಬ ದ್ರವ್ಯವು ತನ್ನಲ್ಲಿರುವ ಜ್ಞಾನಾದಿ ವಿಶೇಷಗುಣಗಳಿಗೆ ನಿಮಿತ್ತಕಾರಣನೆಂಬ ಬರಹವು ಸಿದ್ಧಾಂತವಿರುದ್ಧವೆಂದು ನಾವು ಪುನಃ ಹೇಳಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ.

ಪುಟ. ೨೪೨. "ಯಾವಾಗಲೂ ಇಲ್ಲದಿರುವುದಕ್ಕೆ ಅತ್ಯಂತಾಭಾವವೆಂದು ಹೆಸರು· ಉದಾ:— ಶಶವಿಷಾಣದ ಅಭಾವ." ಇದು ಒಂದು ಆಭಾಸ; ಏಕೆಂದರೆ ನ್ಯಾಯದರ್ಶ

ನದಲ್ಲಿ ಅಭಾವಕ್ಕೆ ಪ್ರತಿಯೋಗಿಯು ಪ್ರಾಮಾಣಿಕ ಪದಾರ್ಥವಾಗಿರಬೇಕೆಂಬುದು ತತ್ತ್ವ. ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ ಉದಾಹರಣೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಯೋಗಿಯಾದ ಶಶವಿಷಾಣವು (ಮೊಲದ ಕೊಂಬು) ಪ್ರಾಮಾಣಿಕವಲ್ಲ ಅತ್ಯಂತಾಸತ್ತು. ಆದುದರಿಂದ ಇಂತಹವುಗಳ ಅತ್ಯಂತಾಭಾವವುಂಟೆಂದು ಈ ದರ್ಶನಕಾರರು ಒಪ್ಪುವುದಿಲ್ಲ. ಈ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನೇ "ಗವಿ ಶಶಶೃಂಗಂ ನಾಸ್ತೀತಿ ಪ್ರತೀತೇರಸಿದ್ಧೇಃ," ಎಂಬ ಗಂಗೇಶೋಪಾಧ್ಯಾಯನ 'ತತ್ತ್ವಚಿಂತಾಮಣಿ' ಎಂಬ ಗ್ರಂಥದ ವಾಕ್ಯವು ಸಾರುತ್ತಿದೆ.

ಪುಟ. ೨೦೩ ರಲ್ಲಿ "ಕೆಲವು ಅನುಮಾನಗಳಲ್ಲಿ ಅನ್ವಯವ್ಯಾಪ್ತಿ ಮಾತ್ರ ಇರುವುದು. ಇದೇ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿಯೇ ಅವು ಕೇವಲಾನ್ವಯಿಗಳೆನಿಸುವುವು. ಉದಾ:— ಸರ್ವವೂ ಅಭಿಧೇಯವು ಪದಾರ್ಥವಾದುದರಿಂದ" ಎಂಬುದಾಗಿ ಕೇವಲಾನ್ವಯಿಗೆ ಉದಾಹರಣೆ ಕೊಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ. ಇದು ತಪ್ಪು. ಪದಾರ್ಥವೆಂದರೆ ಪದಾಭಿಧೇಯವೆಂದರ್ಥ. ಇದನ್ನೇ ಹೇತುವಾಗಿಯೂ, ಇದರ ಏಕದೇಶವಾದ ಅಭಿಧೇಯವೆಂಬುದನ್ನೇ ಸಾಧ್ಯವಾಗಿಯೂ ಇವರು ನಿರ್ದೇಶಿಸಿರುತ್ತಾರೆ. ಹೇತುವು ಸಿದ್ಧವಾಗಿಯೂ ಸಾಧ್ಯವು ಅಸಿದ್ಧವಾಗಿಯೂ ಇರಬೇಕೆಂಬುದು ಅನುಮಾನತತ್ತ್ವ. ಪ್ರಕೃತಸಿದ್ಧವಾದ ಪದಾಭಿಧೇಯವೆಂಬ ಹೇತುವಿನ ಏಕದೇಶವಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಅಭಿಧೇಯವೆಂಬ ಸಾಧ್ಯವೂ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಸಿದ್ಧವಾಗಿದೆಯೆಂದು ಹೇಳಿದಂತಾಗುತ್ತದೆ. ಸಿದ್ಧವು ಸಾಧ್ಯವಾಗಲಾರದು. ಆದುದರಿಂದ ಅಂತಹ ಸಾಧ್ಯದಿಂದ ಕೂಡಿರುವ ಈ ಅನುಮಾನವು ದುಷ್ಟವು. ಸಾಧ್ಯಸಿದ್ಧಿಯು ಕೆಲವು ಸಮಯಗಳಲ್ಲಿ ದೋಷವಲ್ಲವೆಂಬ ಮತವಿಶೇಷವನ್ನು ಆಶ್ರಯಿಸಿದರೂ ಸಹ ಈ ಅನುಮಾನವು ಹೇತ್ವಾಭಾಸಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದಾದ 'ಸವ್ಯಭಿಚಾರ'ವೆಂಬುವರ ಪ್ರಭೇದವಾದ 'ಅನುಪಸಂಹಾರಿ ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಉದಾಹರಣೆಯು. ಇದು ದುಷ್ಟಹೇತುವು; ಸದ್ಧೇತುವಲ್ಲ. 'ಕೇವಲಾನ್ವಯಿ'ಯಾದರೋ ಸದ್ಧೇತುವಿನ ಪ್ರಭೇದವು. ಅದಕ್ಕೆ ಮೇಲ್ಕಂಡ ಉದಾಹರಣೆಯು ಕೇವಲ ವಿರುದ್ಧವಾದುದು. ಈ ಅಂಶವು 'ತರ್ಕಸಂಗ್ರಹ'ದಲ್ಲಿಯೇ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿದೆ.

ಪುಟ. ೨೧೩ ರಲ್ಲಿ "ಶಕ್ತಿಜ್ಞಾನವನ್ನು ಹೊಂದಲು ವ್ಯಾಕರಣ, ಉಪಮಾನ, ಕೋಶ, ಆಪ್ತವಾಕ್ಯ, ವ್ಯವಹಾರ, ವಾಕ್ಯಶೇಷ, ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ, ಅರ್ಥವಾದ ಮತ್ತು ಪದಸನ್ನಿಧಿ ಎಂಬುವು ಸಹಾಯಗಳು" ಎಂಬ ವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿ **ಅರ್ಥವಾದ** ಎಂಬುದನ್ನು ಶಕ್ತಿಜ್ಞಾನ ಕಾರಣವನ್ನಾಗಿ ಹೇಳಿದೆ. ಅದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಅರ್ಥವಾದವು ವಾಕ್ಯತಾತ್ಪರ್ಯವನ್ನು ನಿರ್ಣಯಿಸುವ ಲಿಂಗಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದೆಂಬುದು ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ಪ್ರಸಿದ್ಧವು. ಇದು ಶಕ್ತಿಗ್ರಾಹಕವಲ್ಲ. ಆದುದರಿಂದ ಶಕ್ತಿಗ್ರಾಹಕವನ್ನು ಪರಿಗಣಿಸುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಇದನ್ನು ಸೇರಿಸಿರುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಅನುಚಿತ. ಶಕ್ತಿಗ್ರಹಕಾರಣಗಳನ್ನು ನಿರ್ದೇಶಿಸುವಾಗ ಸಿದ್ಧಾಂತಮುಕ್ತಾವಳೀ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಕಾರಿಕೆಯು ಉದಾಹೃತವಾಗಿದೆ. ಎಂತೆಂದರೆ—

"ಶಕ್ತಿಗ್ರಹಂ ವ್ಯಾಕರಣೋಪಮಾನಕೋಶಾಪ್ತವಾಕ್ಯಾದ್ವ್ಯವಹಾರತಶ್ಚ ।
ವಾಕ್ಯಸ್ಯ ಶೇಷಾದ್ವಿವೃತೇರ್ವದಂತಿ ಸಾನ್ನಿಧ್ಯತಃ ಸಿದ್ಧಪದಸ್ಯ ವೃದ್ಧಾಃ ॥"
—ಸಿದ್ಧಾಂತಮುಕ್ತಾವಳೀ ಶಬ್ದಖಂಡ.

ಭಾ. ತ. ಸಂ. ಲೇಖಕರು ಈ ಕಾರಿಕೆಯ ಅರ್ಥವನ್ನರಿತಿದ್ದರೆ ಇಂತಹ ಪ್ರಮಾದವಕ್ಕೀಡಾಗುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ.

ಪುಟ. ೨೯. "ಪೃಥಿವೀ ಮೊದಲಾದ ಭೂತಗಳಲ್ಲಿರುವ ರೂಪ ಮೊದಲಾದ ಗುಣಗಳೂ ಮೇಲೆ ಕಂಡ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಅವ್ಯಾಪ್ಯವೃತ್ತಿ ಮತ್ತು ಕ್ಷಣಿಕವಾದವುಗಳು." ನ್ಯಾಯಸಿದ್ಧಾಂತದಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನ ಮುಂತಾದ ಕೆಲವು ಗುಣಗಳು ಮಾತ್ರ ಅವ್ಯಾಪ್ಯವೃತ್ತಿ ಮತ್ತು ಕ್ಷಣಿಕ ಎಂಬುದಾಗಿ ಒಪ್ಪಿರುತ್ತಾರೆ. ಭೂತಗುಣಗಳಾದ ರೂಪಾದಿ ವಿಶೇಷ ಗುಣಗಳು ಕ್ಷಣಿಕವಲ್ಲ ಮತ್ತು ಅವ್ಯಾಪ್ಯವೃತ್ತಿಗಳಲ್ಲ; ಸ್ಥಿರ ಮತ್ತು ವ್ಯಾಪ್ಯವೃತ್ತಿ ಎಂಬುದು 'ತರ್ಕಸಂಗ್ರಹ ದೀಪಿಕಾ' ಮುಂತಾದ ನ್ಯಾಯಪ್ರಕರಣ ಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿಯೇ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ನಿರೂಪಿತವಾಗಿದೆ. ಆದುದರಿಂದ ಭೂತಗುಣವಾದ ರೂಪಾದಿ ವಿಶೇಷ ಗುಣಗಳು ಅವ್ಯಾಪ್ಯವೃತ್ತಿ ಮತ್ತು ಕ್ಷಣಿಕ ಎಂಬ ಇವರ ಮಾತು ಕೇವಲ ಅಸಮಂಜಸವಾದುದು.

ಪುಟ. ೫೩. "ಆತ್ಮಮನಸ್ಸಂಯೋಗವು ಅನಾದಿ" ನ್ಯಾಯಸಿದ್ಧಾಂತದಲ್ಲಿ ಆದಿ (ಉತ್ಪತ್ತಿ) ಇಲ್ಲದ ಸಂಯೋಗವೇ ಇಲ್ಲ. ಸಕಲಸಂಯೋಗಕ್ಕೂ ಉತ್ಪತ್ತಿಯಿರುತ್ತದೆ. ಸಂಯೋಗವೆಲ್ಲವೂ ಸಾದಿಯಾಗಿರುವಾಗ ಆತ್ಮಮನಃಸಂಯೋಗವು ಅನಾದಿಯೆಂಬುದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಉದಾಹೃತವಾಕ್ಯದ ಹಿಂದಿನವಾಕ್ಯದಿಂದ ಆತ್ಮಮನಃಸಂಯೋಗವು ಸಾದಿ ಎಂಬ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನೂ ಸೂಚಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಅದಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ ಅದು ಅನಾದಿ ಎಂತಲೂ ಬರೆದಿದ್ದಾರೆ. ಹೀಗೆ ಪೂರ್ವೋತ್ತರ ವಿರುದ್ಧಭಾಷಣವು ಎಷ್ಟರಮಟ್ಟಿಗೆ ಸ್ವೀಕಾರಾರ್ಹವೆಂಬುದನ್ನು ಓದುಗರೇ ಊಹಿಸಬಹುದು.

ಪುಟ. ೧೪೯. "ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ ಯಾವ ವಸ್ತುವೂ ಕ್ಷಣಿಕವಲ್ಲ" ಇದು ನ್ಯಾಯವೈಶೇಷಿಕಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕೆ ಅತ್ಯಂತ ವಿರುದ್ಧವಾದುದು. ವಿಶ್ವನಾಥ ಪಂಚಾನನನಿಂದ ರಚಿತವಾದ "ಸಿದ್ಧಾಂತಮುಕ್ತಾವಳೀ" ಎಂಬ ನ್ಯಾಯಪ್ರಕರಣ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ಆಕಾಶದಲ್ಲಿರುವ ಶಬ್ದವೂ ಆತ್ಮನಲ್ಲಿರುವ ಜ್ಞಾನವೂ ಕ್ಷಣಿಕವೆಂದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ನಿರೂಪಿಸಲಾಗಿದೆ. ಅಷ್ಟುಮಾತ್ರವಲ್ಲ; ಇದೇ ಭಾರತೀಯ ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರಸಂಗ್ರಹ" ದಲ್ಲಿ ೨೯ನೆಯ ಪುಟದಲ್ಲಿ ಇವರೇ ಶಬ್ದ ಮತ್ತು ಜ್ಞಾನ ಎಂಬ ವಿಶೇಷಗುಣಗಳನ್ನು ಕ್ಷಣಿಕವೆಂಬುದಾಗಿ ನ್ಯಾಯಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸಿದ್ದಾರೆ. ೩೦ ಪುಟಗಳ ಹಿಂದೆ ತಾವೇ ಬರೆದಿರುವ "ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ ಯಾವ ವಸ್ತುವೂ ಕ್ಷಣಿಕವಲ್ಲ" ಎಂಬುದನ್ನು ಮರೆತಂತೆ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಹಿಂದಿನಂತೆ ಇಲ್ಲಿಯೂ ತಮ್ಮ ಪೂರ್ವೋತ್ತರ ವಾಕ್ಯಗಳಿಗೆ ಪರಸ್ಪರ ವಿರೋಧವಿರುವುದರಿಂದ "ವ್ಯಾಹತಿ" ಎಂಬ ದೋಷವು ಇವರ ಬೆನ್ನುಹತ್ತಿದ ಬೇತಾಳವಾಗಿದೆ.

ವಿರುದ್ಧ ಲೇಖನಗಳು

"ಪು. ೧೮೯. ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ ಯಾವ ವಸ್ತುವೂ ಕ್ಷಣಿಕವಲ್ಲ."

ಪು. ೨೧೯. ಹೀಗೆ ಶಬ್ದವು... ಕ್ಷಣಿಕವೆನಿಸುವುದು. ಜ್ಞಾನವೂ.... ಕ್ಷಣಿಕವಾದುದು.

ಪುಟ. ೧೯೦. "ಆತ್ಮನಿಗೆ ನಿತ್ಯಾನಿತ್ಯವಸ್ತುಗಳ ವಿವೇಕಜ್ಞಾನದಿಂದ ಆತ್ಯಂತಿಕ ದುಃಖನಿವೃತ್ತಿಯೆಂಬ ಮೋಕ್ಷವು ಸಂಭವಿಸುವುದು." ನ್ಯಾಯಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕೆ ಮೂಲ ಗ್ರಂಥವಾದ ಗೌತಮರಚಿತ 'ನ್ಯಾಯದರ್ಶನ'ದ ಮೊದಲನೆಯ ಸೂತ್ರದಿಂದ ಪ್ರಮಾಣ ಮುಂತಾದ ಹದಿನಾರು ಪದಾರ್ಥಗಳ ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನವು ಮೋಕ್ಷಸಾಧನವೆಂದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ. ಮೇಲ್ಕಂಡ ಇವರ ಹೇಳಿಕೆಯಿಂದ ನಿತ್ಯಾನಿತ್ಯ ವಸ್ತುಗಳ ವಿವೇಕಜ್ಞಾನವು ಮೋಕ್ಷಸಾಧನವೆಂದು ತಿಳಿದುಬರುತ್ತದೆ. ಇದು ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಅಪಲಾಪವೇ ಸರಿ. ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲದೆ ಇದೇ "ಭಾರತೀಯ ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರ ಸಂಗ್ರಹ"ದ ೨೪೨ನೇ ಪುಟದಲ್ಲಿ "ಅಪವರ್ಗ" (ಮೋಕ್ಷ) ಎಂಬ ಶಿರೋನಾಮದಿಂದ ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನವೇ ಮೋಕ್ಷಸಾಧನವೆಂದು ಇವರು ಸ್ಫುಟವಾಗಿ ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ. ಅಲ್ಲಿ ನಿತ್ಯಾನಿತ್ಯವಸ್ತುಗಳ ವಿವೇಕಜ್ಞಾನದ ಪ್ರಸ್ತಾಪವೇ ಇಲ್ಲ. ಇದು ಮತ್ತೊಂದು ವ್ಯಾಹತಿ.

ಪುಟ. ೧೯೨. "ಯೋಗಿಗಳಿಗೆ ಆತ್ಮ ಮತ್ತು ಮನಸ್ಸು ಈ ಎರಡು ವಸ್ತುಗಳ ಸಂಬಂಧಮಾತ್ರದಿಂದ ಜ್ಞಾನವು ಹುಟ್ಟುವುದು." ಎಂದು ಯೋಗಿ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಕ್ಕೆ ಆತ್ಮಮನಸ್ಸಂಬಂಧಮಾತ್ರವೇ ಕಾರಣವೆಂದು ಹೇಳಿರುತ್ತಾರೆ. ನ್ಯಾಯಸಿದ್ಧಾಂತದಲ್ಲಿ "ಯೋಗಜಪ್ರತ್ಯಾಸತ್ತಿ" ಎಂಬ ಅಲೌಕಿಕ ಸನ್ನಿಕರ್ಷವನ್ನು ಯೋಗಿಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಕ್ಕೆ ಕಾರಣವೆಂದು ನ್ಯಾಯಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿ ನಿರೂಪಿತವಾಗಿದೆ. ಹೀಗಿರುವಾಗ ಜ್ಞಾನಸಾಮಾನ್ಯ ಕಾರಣವಾದ ಆತ್ಮಮನಸ್ಸಂಬಂಧಮಾತ್ರವೇ ಕಾರಣವೆಂದು ಇವರು ಹೇಳುವುದು ತಪ್ಪು. ಯೋಗಜಪ್ರತ್ಯಾಸತ್ತಿಯು ಯೋಗಿಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಕ್ಕೆ ಕಾರಣ. ಅದು ಕಾರಣವಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಯೋಗಜಪ್ರತ್ಯಾಸತ್ತಿಯೆಂಬ ಒಂದು ಸನ್ನಿಕರ್ಷವನ್ನು ಒಪ್ಪುವುದು ವ್ಯರ್ಥವಾಗುವುದಿಲ್ಲವೇ? ಆದುದರಿಂದ ಇವರು ಹೇಳುವುದು ತತ್ತ್ವವಲ್ಲ. ಇಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲದೆ ಅದೇ ಗ್ರಂಥದ ೨೧೧ನೇ ಪುಟದಲ್ಲಿ ಯೋಗಜಪ್ರತ್ಯಾಸತ್ತಿಯನ್ನು ಯೋಗಿ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಕ್ಕೆ ಕಾರಣವೆಂದು ನಿರೂಪಿಸಲಾಗಿದೆ. ಇದೂ ಮಾಮೂಲಿನಂತೆ ಒಂದು ವ್ಯಾಹತಭಾಷಣ.

ಪುಟ. ೧೮೭. "ಪ್ರಶಸ್ತಪಾದನು ವೈಶೇಷಿಕ ಸೂತ್ರಗಳಿಗೆ ಭಾಷ್ಯವನ್ನು ಬರೆದಿರುವನು. ಈ ಸೂತ್ರಗಳಿಗೆ ರಾವಣಭಾಷ್ಯ ಮತ್ತು ಭಾರದ್ವಾಜವೃತ್ತಿ ಎಂಬ ಭಾಷ್ಯಾಂತರಗಳುಂಟು. ರಾವಣಭಾಷ್ಯಕ್ಕೆ ವ್ಯೋಮಶೇಖರಾಚಾರ್ಯನಿಂದ ರಚಿತವಾದ ವ್ಯೋಮವತೀ, ಶ್ರೀಧರವಿರಚಿತವಾದ ನ್ಯಾಯಕಂದಲೀ, ಉದಯನನಿಂದ ರಚಿತವಾದ ಕಿರಣಾವಳೀ, ಶ್ರೀವತ್ಸಾಚಾರ್ಯನಿಂದ ರಚಿತವಾದ ಲೀಲಾವತೀ ಎಂಬಿವು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗಳು," ಎಂಬಲ್ಲಿ ಶ್ರೀಧರನ ನ್ಯಾಯಕಂದಲಿಯೂ ಉದಯನನ ಕಿರಣಾವಳಿಯೂ ರಾವಣಭಾಷ್ಯ

ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವೆಂದಿರುವುದು ಅಸಂಬದ್ಧವೆಂಬುದು ಸ್ಫುಟ. ಈ ಎರಡು ಗ್ರಂಥಗಳೂ ಮುದ್ರಿತವಾಗಿವೆ. ಅವು ಪ್ರಶಸ್ತಪಾದಭಾಷ್ಯಕ್ಕೆ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗಳಾಗಿವೆಯೇ ಹೊರತು ಇವರು ಹೇಳಿದಂತೆ ರಾವಣಭಾಷ್ಯವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗಳಾಗಿಲ್ಲವೆಂಬುದು ಆಯಾ ಪುಸ್ತಕಗಳ ಮುಖಪತ್ರದಿಂದಲೇ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ತಿಳಿಯಬಹುದಾಗಿದೆ. ಮುಖಪತ್ರವನ್ನೂ ಸಹ ನೋಡದೆ ಆಯಾ ಗ್ರಂಥಗಳ ವಿಷಯವನ್ನು ಹೇಳತೊಡಗುವುದು, ಅದರಲ್ಲಿಯೂ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ಬರೆಯುವುದು ಮಹಾಪ್ರಮಾದವಲ್ಲವೇ ?

ಪುಟ. ೧೮೮,೧೮೯. " ಗಂಗೇಶನು ನ್ಯಾಯಮತವು ಒಪ್ಪುವ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ, ಅನುಮಾನ, ಉಪಮಾನ ಮತ್ತು ಶಬ್ದವೆಂಬ ನಾಲ್ಕು ಪ್ರಮಾಣಗಳನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುವ ಗ್ರಂಥವನ್ನು ಬರೆದಿರುವನು. ಅನುಮಾನ ಪ್ರಮಾಣವನ್ನು ವಿವರಿಸಲು ಈತನು 'ತತ್ತ್ವಚಿಂತಾಮಣಿ' ಎಂಬ ಗ್ರಂಥವನ್ನು ಬರೆದಿರುವನು." ಈ ವಾಕ್ಯಗಳಿಂದ ಗಂಗೇಶೋಪಾಧ್ಯಾಯನು ನಾಲ್ಕು ಪ್ರಮಾಣಗಳನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುವ ಒಂದು ಹೆಸರಿಲ್ಲದ ಗ್ರಂಥವನ್ನೂ, ಅನುಮಾನಪ್ರಮಾಣವನ್ನು ವಿವರಿಸಲು 'ತತ್ತ್ವಚಿಂತಾಮಣಿ' ಎಂಬ ಎರಡನೆಯ ಗ್ರಂಥವನ್ನೂ ಬರೆದಿರುವನೆಂದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಆಧಾರವಿಲ್ಲ. ಗಂಗೇಶನು 'ತತ್ತ್ವಚಿಂತಾಮಣಿ' ಎಂಬ ಒಂದು ಗ್ರಂಥವನ್ನು ಬರೆದು ಅದರಲ್ಲಿಯೇ ನಾಲ್ಕು ಪ್ರಮಾಣಗಳನ್ನೂ ನಾಲ್ಕು ಪರಿಚ್ಛೇದಗಳಿಂದ ನಿರೂಪಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಅಯ್ಯೋ ಪಾಪ! 'ತತ್ತ್ವಚಿಂತಾಮಣಿ' ಎಂಬ ಗ್ರಂಥದ ಹೆಸರನ್ನು ಮಾತ್ರ ಕೇಳಿರುವ ಭಾ.ತ.ಸಂ. ಲೇಖಕರಿಗೆ ಈ ವಿಷಯವೆಲ್ಲ ಹೇಗೆ ತಿಳಿಯಬೇಕು! ಅದರೊಳಗೆ ಎಷ್ಟು ಭಾಗಗಳಿವೆ; ಅವುಗಳ ವಿಷಯಗಳಾವುವು? ಎಂಬುದನ್ನು ವಿಷಯಾನುಕ್ರಮಣಿಕೆಯನ್ನಾದರೂ ನೋಡಿ ತಿಳಿದಿದ್ದರೆ ಇಂತಹ ಅಪಪ್ರಚಾರಕ್ಕವಕಾಶವಾಗುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ.

ಹೀಗೆ ಭಾ. ತ. ಸಂ. ದ. ೯ನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯ, ನ್ಯಾ. ವೈ. ದರ್ಶನವೆಂಬ ಭಾಗದಲ್ಲಿ ಇನ್ನೂ ಇಂತಹ ಅನೇಕ ವಿರುದ್ಧ ಪ್ರಮೇಯಗಳು ಕಂಡು ಬರುತ್ತವೆ. ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಕೆಲವನ್ನು ಮಾತ್ರ ವಾಚಕರ ಅವಗಾಹನೆಗೆ ತರಲಾಗಿದೆ.

ಅದೇ ಗ್ರಂಥದ **ದ್ವೈತಸಿದ್ಧಾಂತದ** ವಿವರಣವನ್ನು ಪರಿಶೀಲಿಸೋಣ.

ಪುಟ. ೫೮೯. " ಶ್ರೀ ಮಧ್ವಾಚಾರ್ಯರು ಪಶ್ಚಿಮ ಸಮುದ್ರತೀರದಲ್ಲಿ ಉಡುಪಿಯ ಸಮೀಪದಲ್ಲಿರುವ ಶಿವರೂಪ್ಯಗ್ರಾಮದಲ್ಲಿ.... ಜನಿಸಿದರು."

ಇದು ತಪ್ಪು. 'ದ್ವೈತಪ್ರದೀಪ,' ೧೯ನೆಯ ಪುಟವನ್ನು ನೋಡಿ ವಿವರಗಳನ್ನು ತಿಳಿಯಬಹುದು.

ಪುಟ. ೬೦೨. "ಊರ್ಧ್ವದೇಶವು ವೃಷ್ಟಿಯುಳ್ಳದು ಅಧೋದೇಶದಲ್ಲಿ ನದಿಯು ಪೂರ್ಣವಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಎಂಬ ಅನುಮಾನದಲ್ಲಿ ನದಿಯ ಪೂರ್ಣತೆ ಎಂಬುದು ಊರ್ಧ್ವದೇಶವೆಂಬ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿಲ್ಲ. ಆದರೂ ಈ ಅನುಮಾನವು ಸಾಧುವಾಗಿರುವುದು.

ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಹೇತುಸಾಧ್ಯಗಳಿಗಿರುವ ಸಾಹಚರ್ಯವೇ ಅನುಮಾನದ ಅಂಗವೆಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು. ಈ ಸಾಹಚರ್ಯಕ್ಕೆ ವ್ಯಾಪ್ತಿ ಎಂದು ಹೆಸರು." ಇದರಿಂದ ಹೇತು ಸಾಧ್ಯಗಳ ಸಾಹಚರ್ಯ ಎಂದರೆ ಹೇತುಸಾಧ್ಯಗಳು ಒಂದೇ ಸ್ಥಳದಲ್ಲಿರುವುದು ವ್ಯಾಪ್ತಿ ಎಂದು ಹೇಳಿರುತ್ತಾರೆ. ಇದು ದ್ವೈತಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕೆ ಅತ್ಯಂತ ವಿರುದ್ಧ. ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತದಲ್ಲಿ ವ್ಯಧಿಕರಣಾಸಿದ್ಧಿ ಎಂಬುದನ್ನು ದೋಷವಾಗಿ ಪರಿಗಣಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ವ್ಯಧಿಕರಣಾಸಿದ್ಧಿ ಯೆಂದರೆ:— ಹೇತುವು ಸಾಧ್ಯವಿರುವೆಡೆಯಲ್ಲಿಲ್ಲದಿರುವುದು. ಇದು ದೋಷವೆಂದು ತಾರ್ಕಿಕರೇ ಮುಂತಾದ ಕೆಲವು ದಾರ್ಶನಿಕರು ಒಪ್ಪಿರುತ್ತಾರೆ. ದ್ವೈತಸಿದ್ಧಾಂತದಲ್ಲಿ ಅದು ದೋಷವಲ್ಲ. ಶ್ರೀ ಮಧ್ವಾಚಾರ್ಯರೇ ವ್ಯಧಿಕರಣಾನುಮಾನವು ಸಾಧುವೆಂದು ಸಪ್ರಮಾಣವಾಗಿ ನಿರೂಪಿಸಿರುತ್ತಾರೆ. ಹೇತುಸಾಧ್ಯಗಳು ಒಂದೆಡೆಯಲ್ಲಿರಬೇಕೆಂಬ ನಿಯಮವು (ಸಾಹಚರ್ಯನಿಯಮವು) ವ್ಯಾಪ್ತಿಯಲ್ಲ. ಸಾಧ್ಯಹೇತುಗಳು ಒಂದೆಡೆ ಯಲ್ಲಿಲ್ಲದೆ ಭಿನ್ನಸ್ಥಳಗಳಲ್ಲಿದ್ದಾಗ್ಯೂ ಕೆಲವು ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ಅಂತಹ ಹೇತುಜ್ಞಾನ ದಿಂದ ಅನುಮಿತಿಯು ಹುಟ್ಟುತ್ತದೆ. ಆದುದರಿಂದ ಸಾಧ್ಯಹೇತುಗಳ 'ಸಾಹಚರ್ಯ' ಎಂದರೆ ಒಟ್ಟಿಗಿರುವಿಕೆಯನ್ನು ಅನುಮಾನಾಂಗವೆಂದು ಹೇಳಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಹೇತುವು ಯಾವ ಸ್ಥಳದಲ್ಲಿದ್ದರೆ ಅನುಮಿತಿಗೆ ಸಾಧಕವಾಗುತ್ತದೆಯೋ ಅಂತಹ ಸಮುಚಿತ ಪ್ರದೇಶದಲ್ಲಿ ಅದು ಇರುವುದೇ ಅನುಮಾನಕ್ಕೆ ಅಂಗವು. ಈ ಅಭಿಪ್ರಾಯದಿಂದಲೇ ಊರ್ಧ್ವದೇಶವು ವೃಷ್ಟಿಯುಳ್ಳದು ; ಅಧೋದೇಶದಲ್ಲಿ ನದಿಯ ಪ್ರವಾಹವಿರುವುದರಿಂದ (ಊರ್ಧ್ವದೇಶೋ ವೃಷ್ಟಿಮಾ಼ ಅಧೋದೇಶೇ ನದೀಪೂರಾತ್) ಎಂಬ ಅನುಮಾನವು ಸಾಧುವೆಂದು ಹೇಳಲಾಗಿದೆ. ಈ ಅನುಮಾನದಲ್ಲಿ ಹೇತುವಾದ ನದೀಪ್ರವಾಹವು ಅಧೋದೇಶದಲ್ಲಿದ್ದುಕೊಂಡು ಪಕ್ಷವಾದ ಊರ್ಧ್ವದೇಶದಲ್ಲಿ ವೃಷ್ಟಿಯಾಗಿದೆ ಎಂದು ಸಾಧಿಸುತ್ತದೆ. ಇದಕ್ಕೆ ವ್ಯಧಿಕರಣಾನುಮಾನವೆಂದು ಹೆಸರು ಇಲ್ಲಿ ಹೇತುಸಾಧ್ಯ ಗಳಿಗೆ ಸಾಹಚರ್ಯವಿಲ್ಲ. ಆದರೂ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯುಂಟು. ಆದುದರಿಂದ ಇವರು ಹೇಳಿ ರುವಂತೆ ಹೇತುಸಾಧ್ಯಗಳ ಸಾಹಚರ್ಯವು ವ್ಯಾಪ್ತಿಯೆಂಬುದೂ ಒಂದು ಅಪಸಿದ್ಧಾಂ ತವು. ಈ ವಿಷಯವು 'ಪ್ರಮಾಣಲಕ್ಷಣ' ಮುಂತಾದ ದ್ವೈತವೇದಾಂತ ಪ್ರಕರಣ ಗಳಲ್ಲೇ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿದೆ. ಅಲ್ಲದೆ ಮೇಲೆ ಉದಾಹರಿಸಿರುವ ಇವರ ವಾಕ್ಯಗಳೇ ಪರಸ್ಪರ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿವೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಎಲ್ಲರೂ ಸುಲಭವಾಗಿ ತಿಳಿಯಬಹುದಾಗಿದೆ.

ಪುಟ. ೬೦೦. " ತಾರ್ಕಿಕರು.... ರಸನೇಂದ್ರಿಯವು ರಸದಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದುದು. ರಸವು ಜಲದ ಅಸಾಧಾರಣ ಧರ್ಮ....ಸ್ಪರ್ಶವು ವಾಯುವಿನ ಅಸಾಧಾರಣ ಧರ್ಮ." ಎಂಬುದಾಗಿ ನ್ಯಾಯಮತವನ್ನು ಅನುವಾದಮಾಡಿರುತ್ತಾರೆ. ಇದು ಕೇವಲ ಹಾಸ್ಯಾ ಸ್ಪದ. ರಸದಿಂದ ರಸನೇಂದ್ರಿಯವು ಹುಟ್ಟುತ್ತದೆಂದು ಯಾವ ನೈಯಾಯಿಕರೂ ಹೇಳಿಲ್ಲ. ರಸವು ಪೃಥಿವಿ ಮತ್ತು ಜಲ ಈ ಎರಡು ದ್ರವ್ಯಗಳಿಗೂ ಸಾಧಾರಣಗುಣವು ಹೀಗಿರುವಾಗ ಇದನ್ನು ಜಲದ ಅಸಾಧಾರಣ ಧರ್ಮವೆಂದು ಹೇಳುವುದು ಅಯುಕ್ತ. ಅಸಾಧಾರಣ ಧರ್ಮವೆಂದರೆ ಇತರ ಪದಾರ್ಥಗಳಲ್ಲಿಲ್ಲದೆ ಪ್ರಕೃತಪದಾರ್ಥದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ

ವೇ ಇರುವ ಧರ್ಮವೆಂದರ್ಥ. ಇದರಂತೆಯೇ ಸ್ಪರ್ಶವು ಪೃಥವಿ, ಜಲ, ತೇಜಸ್ಸು, ವಾಯು ಇವುಗಳಿಗೆ ಸಾಧಾರಣಗುಣವು. ಇದರಿಂದ ಸ್ಪರ್ಶವು ವಾಯುವಿನ ಅಸಾಧಾರಣಧರ್ಮವೆಂದು ಇವರು ಹೇಳಿರುವುದು ಪದಾರ್ಥವಿವೇಚನೆಯಿಲ್ಲದ ಮತ್ತು ಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾದ ಮಾತು.

ಪುಟ. ೬೧೧. "ವಸ್ತುಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ಯಾವ ಶಬ್ದದಿಂದ ಶಬ್ದವನ್ನು ಶ್ರವಣಮಾಡಿದ ಅನಂತರವೇ ಎಷ್ಟು ಅರ್ಥವು ಗೃಹೀತವಾಗುವುದೋ ಅಷ್ಟು ಆ ಶಬ್ದದ ಅರ್ಥ. ಘಟವೆಂಬ ಪದದಿಂದ ಘಟವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಘಟತ್ವಜಾತಿ ಇವೆರಡೂ ಜ್ಞಾತವಾಗುವುವು. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಅವೆರಡೂ ಆ ಶಬ್ದದ ಅರ್ಥ" ಎಂಬುದಾಗಿ ಪದಕ್ಕೆ ಜಾತಿ ಮತ್ತು ವ್ಯಕ್ತಿ ಇವೆರಡೂ ವಾಚ್ಯವೆಂದು ಹೇಳಿರುತ್ತಾರೆ. ಇದು ದ್ವೈತಸಿದ್ಧಾಂತವಲ್ಲ. ಶ್ರೀ ವ್ಯಾಸರಾಜಕೃತವಾದ 'ತರ್ಕತಾಂಡವ'ವೆಂಬ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ—"ತಸ್ಮಾದ್ವ್ಯಕ್ತಯ ಏವ ವಾಚ್ಯಾಃ' ಎಂಬುದಾಗಿ ವ್ಯಕ್ತಿಮಾತ್ರವೇ ಪದಾರ್ಥ ಎಂದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಹೇಳಿದೆ. ಹೀಗಿರುವಾಗ ಜಾತಿ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳೆರಡೂ ಘಟಾದಿ ಪದಗಳಿಗೆ ಅರ್ಥವೆಂದು ಹೇಳುವುದು ಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕೆ ಅತ್ಯಂತ ವಿರುದ್ಧವಾದುದು. ದ್ವೈತಪ್ರದೀಪದ ೩೪ನೆಯ ಪುಟದಲ್ಲಿ ವಿವರವನ್ನು ತಿಳಿಯಬಹುದು.

ಪುಟ. ೬೩೪ "ಅಭೇದವೆಂದರೆ ಭೇದವಲ್ಲದುದೆಂದರ್ಥ. ಇದಕ್ಕೆ ಭೇದದಿಂದ ಭಿನ್ನವಾದುದೆಂದು ಪರ್ಯವಸಾನದಲ್ಲಿ ಸಿದ್ಧಿಸುವ ಅರ್ಥ." ಇದು ಶುದ್ಧ ತಪ್ಪು. ಭೇದವೆಂಬ ಒಂದು ಪದಾರ್ಥ ಹೊರತು ಮಿಕ್ಕ ಘಟಪಟಾದಿ ಸಕಲಪದಾರ್ಥಗಳೂ ಭೇದದಿಂದ ಭಿನ್ನವಾದುವು. ಹೀಗಿರುವಲ್ಲಿ ಇವರು ಅಭೇದವೆಂಬ ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಭೇದದಿಂದ ಭಿನ್ನವೆಂದು ಹೇಳುವುದು ಹೇಗೆ ಸರಿಯಾದೀತು? ಆ ಅರ್ಥವನ್ನು ಒಪ್ಪುವುದಾದರೆ ಭೇದದಿಂದ ಭಿನ್ನವಾದ ಘಟಾದಿ ಪದಾರ್ಥಗಳೂ ಅಭೇದಶಬ್ದದ ಅರ್ಥವಾಗಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಇದನ್ನು ಯಾರೂ ಒಪ್ಪಲಾರರು.

ಪುಟ. ೬೩೫. "ಘಟದ ಭೇದವೆಂಬುದು ಘಟದ ಸ್ವರೂಪವಾದರೂ...." ಎಂದಿದೆ. ಭೇದವು ಧರ್ಮಿಸ್ವರೂಪವೆಂಬುದು ದ್ವೈತಸಿದ್ಧಾಂತದ ಪ್ರಮೇಯವು. ಇದನ್ನು ಸಮರ್ಥಿಸುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಮೇಲ್ಕಂಡ ವಾಕ್ಯವಿದೆ. ಇದು ಭೇದವು ಧರ್ಮಿಸ್ವರೂಪವೆಂಬ ಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕೆ ತೀರ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿದೆ. ಘಟದ ಭೇದಕ್ಕೆ ಘಟವು ಪ್ರತಿಯೋಗಿಯು; ಧರ್ಮಿಯಲ್ಲ. ಹೀಗಿರುವಾಗ ಪ್ರತಿಯೋಗಿಯಾದ ಘಟದ ಸ್ವರೂಪವೇ ಘಟದ ಭೇದವೆಂಬುದು ಸರಿಯಾದುದಲ್ಲ.

ಪು. ೬೩೭. "ಅಚೇತನವು ನಿತ್ಯ, ನಿತ್ಯಾನಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಅನಿತ್ಯವೆಂದು ಮೂರು ವಿಧ. ವೇದವು ಸರ್ವಥಾ ನಿತ್ಯ; ಆಕಾಶ, ಕಾಲ ಮತ್ತು ಪ್ರಕೃತಿಯು ಸ್ವರೂಪದಿಂದ ನಿತ್ಯ. ಇವುಗಳ ವಿಕಾರವು ಅನಿತ್ಯ...." ಇಲ್ಲಿ ಆಕಾಶವೆಂಬ ಪದಾರ್ಥವನ್ನು ನಿತ್ಯಾನಿತ್ಯವರ್ಗದಲ್ಲಿ ಸೇರಿಸಿದೆ; ಇದು ಸಿದ್ಧಾಂತವಿರುದ್ಧವು. 'ದ್ವೈತಪ್ರದೀಪ' ೪೭ನೆಯ ಪುಟವನ್ನು ನೋಡಿ.

ಪುಟ. ೬೫೧. "ಪ್ರಾಗಭಾವ ಮೊದಲಾದವು ಅವನ್ನುಳ ಧರ್ಮಿಯಿಂದ ಭಿನ್ನ-ಧರ್ಮಿಯು ನಾಶವುಳ್ಳದು. ಅಭಾವಗಳಿಗೆ ನಾಶವಿಲ್ಲ. ಭೂತಲದಲ್ಲಿ ಘಟದ ಪ್ರಾಗಭಾವ ಮೊದಲಾದವು ಇರಬಹುದು...." ಇಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಗಭಾವದ ಪ್ರಸಕ್ತಿಯನ್ನು ತಂದು ಅಭಾವಗಳಿಗೆ ನಾಶವಿಲ್ಲವೆಂದು ವಾದಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಘಟಾದಿ ರೂಪವಾದ ಪ್ರತಿಯೋಗಿಯು ಉತ್ಪತ್ತಿಯಿಂದ ಪ್ರಾಗಭಾವಕ್ಕೆ ನಾಶವುಂಟಾಗುತ್ತದೆಂಬುದು ಸಿದ್ಧಾಂತವು. ಹೀಗಿರುವಾಗ ಅಭಾವಗಳಿಗೆ ನಾಶವಿಲ್ಲವೆಂದು ಹೇಳುವುದು ತಪ್ಪು.

ಪುಟ. ೬೬೭. "ಪ್ರಪಂಚಕ್ಕೆ ಸೃಷ್ಟಿ, ಸ್ಥಿತಿ, ಸಂಹೃತಿ, ನಿಯಮ, ಜ್ಞಾನಬೋಧನ, ಬಂಧ, ಮೋಕ್ಷ, ಸುಖ, ದುಃಖ, ಆವೃತಿ, ಜ್ಯೋತಿ ಎಂಬ ಅವಸ್ಥೆಗಳು ಸಂಕ್ಷೇಪವಿಸ್ತಾರಗಳಿಂದ ಈಶ್ವರನ ಅನುಗ್ರಹದಿಂದಲೇ ಸಂಭವಿಸುವುವು.... ಆವೃತಿ ಎಂದರೆ ಅಜ್ಞಾನ...." ಎಂದು ಲೇಖವಿದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಸೃಷ್ಟಿ ಮುಂತಾದ ಹನ್ನೊಂದು ಅವಸ್ಥೆಗಳು ಮಾತ್ರ ಈಶ್ವರನ ಅಧೀನವೆಂದು ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ. ಈ ವಿಷಯವನ್ನು 'ತತ್ತ್ವಸಂಖ್ಯಾನ' ದಲ್ಲಿ—"ಸೃಷ್ಟಿಃ ಸ್ಥಿತಿಃ ಸಂಹೃತಿಶ್ಚ ನಿಯಮೋಽಜ್ಞಾನಬೋಧನೇ ; ಬಂಧೋ ಮೋಕ್ಷಃ ಸುಖಂ ದುಃಖಮಾವೃತಿರ್ಜ್ಯೋತಿರೇವ ಚ" ಎಂಬ ವಾಕ್ಯದಿಂದ ಆಚಾರ್ಯರು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಅಲ್ಲಿ 'ಅಜ್ಞಾನ ಬೋಧನೇ' ಎಂಬ ದ್ವಿವಚನಾಂತಪದದಿಂದ ಅಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಜ್ಞಾನ ಇವೆರಡನ್ನೂ ಹೇಳಿ ಆವೃತಿಶಬ್ದದಿಂದ ಬಾಹ್ಯತಮಸ್ಸನ್ನು ಹೇಳಿರುತ್ತಾರೆ. ಆವೃತಿಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಬಾಹ್ಯತಮಸ್ಸು ಎಂದರ್ಥವು "ಆವೃತಿಜ್ಯೋತಿಷೀ ಬಾಹ್ಯತಮಃಪ್ರಕಾಶೌ" ಎಂಬ ಅದರ ಟೀಕಾವಾಕ್ಯದಿಂದ ಸ್ಫುಟವಾಗಿ ತಿಳಿಯಬರುತ್ತದೆ. ಹೀಗಿರುವಾಗ ಇವರು 'ಅಜ್ಞಾನ ಬೋಧನೇ' ಎಂಬ ಪದಾಂತ್ಯದಲ್ಲಿರುವ ದ್ವಿವಚನವನ್ನು ಲಕ್ಷಿಸದೆ ಜ್ಞಾನ, ಬೋಧನ ಶಬ್ದಗಳು ಪರ್ಯಾಯಗಳೆಂಬುದನ್ನೂ ಸಹ ತಿಳಿಯದೆ ಜ್ಞಾನಬೋಧನವೆಂಬುದಾಗಿ ಪದಚ್ಛೇದಮಾಡಿ ಜ್ಞಾನವನ್ನುಂಟುಮಾಡುವುದು ಎಂಬರ್ಥವನ್ನು ಬರೆದು ಆವೃತಿಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಟೀಕಾವಿರುದ್ಧವಾಗಿ ಅಜ್ಞಾನವೆಂಬ ಅರ್ಥವನ್ನು ಬರೆದು ಹನ್ನೊಂದೇ ಅವಸ್ಥೆಗಳೆಂದು ಸಾರಿದ್ದಾರೆ. ಇವರ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಬಾಹ್ಯತಮಸ್ಸಿಗೆ ಈಶ್ವರಾಧೀನತೆಯು ಉಕ್ತವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಸಕಲ ಪ್ರಪಂಚವೂ ಈಶ್ವರನ ಅಧೀನವೆಂಬುದು ದ್ವೈತತತ್ತ್ವವು. ಅದಕ್ಕೆ ಇವರು ಹೀಗೆ ಲೋಪವನ್ನು ತಂದಿದ್ದಾರೆ. ಬೋಧನ ಶಬ್ದಕ್ಕೆ 'ಉಂಟುಮಾಡುವುದು' ಎಂದರ್ಥವೂ ಆಗುವುದಿಲ್ಲ.

ಪುಟ. ೫೫೮. "ಇದು ಸುಗಂಧವುಳ್ಳ ಗಂಧದ ಕಟ್ಟಿಗೆ ಎಂಬಲ್ಲಿ ಗಂಧದ ಕಟ್ಟಿಗೆ ಮಾತ್ರ ಚಕ್ಷುಸ್ಸಿಗೆ ಗೋಚರವೇ ಹೊರತು ಗಂಧವಲ್ಲ. ಗಂಧವು ಘ್ರಾಣಕ್ಕೆ ವಿಷಯ. ಆದುದರಿಂದ ಸುಗಂಧವುಳ್ಳ ಗಂಧದ ಕಟ್ಟಿಗೆ ಎಂಬ ಜ್ಞಾನವು ಘ್ರಾಣ ಮತ್ತು ನೇತ್ರ ಇವೆರಡರಿಂದುಂಟಾಯ್ತೆಂದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಯಿತು," ಎಂಬಲ್ಲಿ ಸುಗಂಧವುಳ್ಳ ಗಂಧದ ಕಟ್ಟಿಗೆ ಎಂಬ ಜ್ಞಾನವು ಇಂದ್ರಿಯದ್ವಯದಿಂದ ಉಂಟಾಯಿತೆಂದು ಹೇಳುವುದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಈ ಜ್ಞಾನವು ಜ್ಞಾನಲಕ್ಷಣ ಸನ್ನಿಕರ್ಷದಿಂದ ಚಕ್ಷುರಿಂದ್ರಿಯಮಾತ್ರದಿಂದಲೇ ಹುಟ್ಟುತ್ತದೆಂಬುದು ಸಿದ್ಧವಾಗಿದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಇಂದ್ರಿಯದ್ವಯ ವ್ಯಾಪಾರಕ್ಕೆ ಅವಕಾಶವಿಲ್ಲ.

ಆದುದರಿಂದಲೇ ಜ್ಞಾನ ಎಂಬ ಅಲೌಕಿಕ ಸನ್ನಿಕರ್ಷವನ್ನು ಒಪ್ಪಿ ಇಂತಹ ಜ್ಞಾನ ವನ್ನು ಉಪನೀತಭಾನವೆಂದು ಕರೆದಿರುತ್ತಾರೆ. ಇಂದ್ರಿಯದ್ವಯ ವ್ಯಾಪಾರದಿಂದ ಈ ಜ್ಞಾನವು ಹುಟ್ಟುವುದಾದರೆ ಉಕ್ತವಾದ ಅಲೌಕಿಕ ಸನ್ನಿಕರ್ಷವು ವ್ಯರ್ಥವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದುದರಿಂದ ಇವರ ಮಾತು ಸಿದ್ಧಾಂತವಿರುದ್ಧವು.

ಯೋಗದರ್ಶನದ ವಿಮರ್ಶೆ.

ಪುಟ ೨೭೬. "ಯೋಗವೆಂದರೆ ಚಿತ್ತವೃತ್ತಿಯನ್ನು ನಿರೋಧಿಸುವುದು. ಚಿತ್ತವೆಂದರೆ ಅಂತಃಕರಣ. ಇದಕ್ಕೆ ಮಹತ್ ಅಹಂಕಾರ ಮತ್ತು ಮನಸ್ಸೆಂಬ ಮೂರು ವೃತ್ತಿಗಳುಂಟು" ಎಂಬ ವಾಕ್ಯದಿಂದ ಮಹತ್, ಅಹಂಕಾರ ಮತ್ತು ಮನ ಸ್ಸೆಂಬ ಮೂರು ಚಿತ್ತವೃತ್ತಿಗಳ ನಿರೋಧವು ಯೋಗವೆಂದು ಹೇಳಲ್ಪಟ್ಟಿದೆ. ಯೋಗ ಸೂತ್ರದ ಮೊದಲನೇ ಪಾದದ ೫ ಮತ್ತು ೬ನೇ ಸೂತ್ರಗಳಲ್ಲಿ ನಿರೋಧಿಸಲ್ಪಡಬೇಕಾದ ವೃತ್ತಿಗಳು ಪ್ರಮಾಣ ಮುಂತಾದ ಐದು ಎಂಬದಾಗಿ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಉಕ್ತವಾಗಿದೆ. ಆದು ದರಿಂದ ಇವರು ಮೇಲೆ ಹೇಳಿರುವುದು ಯೋಗದರ್ಶನಕ್ಕೆ ಅತ್ಯಂತ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿದೆ. ಅಲ್ಲದೆ ಇದೇ ಪುಟದ ಕೆಳಭಾಗದಲ್ಲಿ ಚಿತ್ತವೃತ್ತಿ ಎಂಬ ಶಿರೋನಾಮದಿಂದ ಚಿತ್ತ ವೃತ್ತಿಯು ಐದುವಿಧವೆಂಬುದನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ತಿಳಿಸಿ ತಮ್ಮ ಪೂರ್ವವಾಕ್ಯ ವಿರೋಧ ವನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಇದು ವ್ಯಾಹತಲೇಖನವೆಂಬುದು ಓದುಗರಿಗೆ ತಿಳಿಯ ದಿರದು.

ಪುಟ ೨೭೮ "ವಿಷಯವನ್ನೇ ಬಿಡದಿದ್ದರೂ ಅದಕ್ಕೆ ಸದೃಶವಾದ ವಿಷ ಯದಲ್ಲಿರುವ ಅಪೇಕ್ಷೆಯನ್ನು ಬಿಡುವುದಕ್ಕೆ ಯತಮಾನವೈರಾಗ್ಯವೆಂದು ಹೆಸರು" ಯೋಗದರ್ಶನದ ಪ್ರಥಮಪಾದದ ಹದಿನೈದನೇ ಸೂತ್ರದ 'ಮಣಿಪ್ರಭಾ' ಎಂಬ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನದಲ್ಲಿ ಯತಮಾನವೈರಾಗ್ಯವೆಂಬ ವೈರಾಗ್ಯಪ್ರಭೇದವನ್ನು ವಿಷಯಗಳಲ್ಲಿ ಇಂದ್ರಿಯಗಳ ಪ್ರವರ್ತನೆಗೆ ಕಾರಣಗಳಾದ ಚಿತ್ತಸ್ಥವಾದ ರಾಗಾದಿ ದೋಷಗಳು ಪಕ್ವ ವಾಗುವುದಕ್ಕೆ ನಿಮಿತ್ತವಾದ ಪ್ರಯತ್ನವೆಂದು ವಿವರಿಸಿದೆ. ಇದೇ ಯೋಗಶಾಸ್ತ್ರ ಸಮ್ಮತವಾದ ಯತಮಾನವೈರಾಗ್ಯವು. 'ಯತಮಾನ' ಎಂಬ ಸಂಜ್ಞೆಯಿಂದಲೂ ಕೂಡ ಇದೇ ಅರ್ಥವು ಲಭಿಸುತ್ತದೆ. ಆದುದರಿಂದ ಮೇಲ್ಕಂಡ ವಿವರಣವು ಯೋಗ ದರ್ಶನದ ಅಪಪ್ರಚಾರವಾಗಿದೆ. ಹೀಗೆಯೇ ವಿಘ್ನಗಳ ಸ್ವರೂಪ, ವಿಕಲ್ಪ, ನಿದ್ರೆ ಮೊದ ಲಾದವುಗಳ ವಿವರಣವನ್ನೂ ಇವರು ಸಿದ್ಧಾಂತವಿರುದ್ಧವಾಗಿ ತಮ್ಮ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿ ಪಾದಿಸಿದ್ದಾರೆ.

ಪ್ರಾಭಾಕರ ದರ್ಶನ.

ಪುಟ ೨೯೪. "ಪ್ರಮಾಣಸಿದ್ಧವಾದ ಪದಾರ್ಥಗಳು ದ್ರವ್ಯ, ಗುಣ, ಕರ್ಮ, ಸಾಮಾನ್ಯ, ಸಮವಾಯ, ಶಕ್ತಿ, ಸಂಖ್ಯೆ ಮತ್ತು ಸಾದೃಶ್ಯವೆಂದು ಎಂಟು" ಇದು ಪ್ರಾಭಾಕರ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಅಪಲಾಪವು. ಪ್ರಾಭಾಕರರು 'ಸಮವಾಯ' ಎಂಬುದನ್ನು

ಪದಾರ್ಥವನ್ನಾಗಿ ಪರಿಗಣಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಪ್ರತ್ಯುತ ನೈಯಾಯಿಕರು ಒಪ್ಪಿರುವ ಈ ಸಮವಾಯವೆಂಬುದನ್ನು ಅಪ್ರಾಮಾಣಿಕವೆಂದು ನಿರೂಪಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಭಾ. ತ. ಸಂ. ದಲ್ಲಿಯೇ ೩೩ನೇ ಪುಟದಲ್ಲಿ ಪ್ರಮೇಯವೆಂಬ ತಲೆಬರಹದಿಂದ ಮೇಲೆಹೇಳಿದ ಪಟ್ಟಿಗೆ 'ವಿಶೇಷ' ಎಂಬುದನ್ನು ಸೇರಿಸಿ ಒಂಭತ್ತು ಪದಾರ್ಥಗಳೆಂದು ಬರೆದಿದೆ. ಇವರಿಗೆ ೮, ೯ ಎಂಬ ಸಂಖ್ಯೆಗಳಿಗೆ ಇರುವ ಭೇದವು ಗೋಚರವಾಗಿಲ್ಲವೆಂದು ತೋರುತ್ತದೆ! ಇವರು ಬರೆದಿರುವ ವಿರುದ್ಧವಾದ ಈ ಎರಡು ಅಂಶಗಳೂ ಪ್ರಾಭಾಕರ ತತ್ವವಲ್ಲ.

ಪುಟ. ೩೦೫. "ಅನುಭೂತಿಯ ಕರಣವು ಪ್ರಮಾಣವೆನಿಸುವುದು" ಎಂದಿದೆ. ಆದರೆ "ಅನುಭೂತಿಃ ಪ್ರಮಾಣಂ" ಎಂದು 'ಶಾಸ್ತ್ರದೀಪಿಕೆ' ಎಂಬ ಸುಪ್ರಸಿದ್ಧ ಮೀಮಾಂಸಾ ಗ್ರಂಥದ ತರ್ಕಪಾದದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದೆ. ಇದೇ ಪ್ರಾಭಾಕರ ಸಿದ್ಧಾಂತವು. ಮೇಲ್ಕಂಡ ೩೦೫ನೆಯ ಪುಟದ ಲೇಖನದಿಂದ ಅನುಭೂತಿಯ (ಅನುಭವದ) ಕರಣವು ಪ್ರಮಾಣವೆಂಬುದಾಗಿ ಪ್ರಾಭಾಕರ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ನಿರೂಪಿಸಿರುವುದು ಅಸಂಬದ್ಧವೇ ಸರಿ. ಪ್ರತಿಯೊಂದು ದರ್ಶನದಲ್ಲೂ ಪ್ರಮಾಣ ಮತ್ತು ಪ್ರಮೇಯ ಇವುಗಳೇ ಮುಖ್ಯವಾದ ಅಂಶಗಳು. ಇದೇ ವಿರುದ್ಧವಾದರೆ ಅಸ್ತಿಭಾರವೇ ಸಡಿಲಿದಂತಾಗುತ್ತದೆ.

ಪುಟ ೩೦೫. "ಜಾತಿ ಮತ್ತು ಗುಣಗಳ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವು ಇಂದ್ರಿಯಕ್ಕೂ ಇವುಗಳಿಗೂಉಂಟಾಗುವ ಸಂಯುಕ್ತ ಸಮವಾಯವೆಂಬ ಸಂಬಂಧದಿಂದ ಹುಟ್ಟುವುದು."

ಪುಟ ೩೦೮. "ಇಂದ್ರಿಯ ಸಂಯೋಗದಿಂದ ದ್ರವ್ಯ, ಜಾತಿ ಮತ್ತು ಗುಣಗಳ ಜ್ಞಾನವು ಹುಟ್ಟುವುದೆಂದು ಹಿಂದೆಯೇ ಹೇಳಿರುವುದು."

ಈ ಪ್ರಕಾರವಾಗಿ ಪೂರ್ವೋತ್ತರ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ ಹೇಳಿರುತ್ತಾರೆ. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಪುಟ ೩೦೫ರಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವ ಸಂಯುಕ್ತಸಮವಾಯವೆಂಬ ಪದಾರ್ಥವೇ ಈ ಮತದಲ್ಲಿ ಅಪ್ರಾಮಾಣಿಕವಾದುದರಿಂದ ಅದು ಸಿದ್ಧಾಂತವಿರುದ್ಧವು. ೩೦೮ರಲ್ಲಿ ಜಾತಿಗುಣಗಳ ಸಂಯೋಗದಿಂದ ಹುಟ್ಟುತ್ತದೆಂದು ಹೇಳಿದೆ. ಇದು ಈ ದರ್ಶನಸಮ್ಮತವಲ್ಲ. ಈ ದರ್ಶನದಲ್ಲಿ ಜಾತಿಗುಣಗಳ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಕ್ಕೆ ಸಂಯುಕ್ತತಾದಾತ್ಮ್ಯ ಮುಂತಾದ ಸಂಬಂಧಗಳು ಕಾರಣವೆಂದು ಹೇಳಲ್ಪಟ್ಟಿದೆ.

ಪುಟ ೩೧೭. "ವೇದವೊಂದೇ ಶಾಸ್ತ್ರವೆನಿಸುವುದು. ಲೌಕಿಕಶಬ್ದವು ಅನೃತವಾಗಬಹುದು. ಆದಕಾರಣ ಅದು ಶಾಸ್ತ್ರವಲ್ಲ............... ... ಆದರೆ ಲೌಕಿಕ ವಾಕ್ಯವು ಶಬ್ದಪ್ರಮಾಣವೆನಿಸುವುದಿಲ್ಲ." ಇದರಿಂದ ವೇದವೊಂದೇ ಪ್ರಮಾಣವು; ಲೌಕಿಕಶಬ್ದವು ಅರ್ಥಾತ್ ಪೌರುಷೇಯವಾಕ್ಯವು ಶಬ್ದಪ್ರಮಾಣವಲ್ಲವೆಂದು ಹೇಳಿದಂತಾಯಿತು. ಇದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಶಾಸ್ತ್ರದೀಪಿಕೆಯ ತರ್ಕಪಾದದಲ್ಲಿ—"'ಶಾಸ್ತ್ರಂ ಶಬ್ದವಿಜ್ಞಾನಾದಸನ್ನಿಕೃಷ್ಟೇಽರ್ಥೇ ವಿಜ್ಞಾನಂ.' ಇತಿ, ವಿಜ್ಞಾತಾಚ್ಛಬ್ದಾತ್ ಪದಾರ್ಥಾಭಿಧಾನದ್ವಾರೇಣ ಯದ್ವಾಕ್ಯಾರ್ಥವಿಜ್ಞಾನಂ ತಚ್ಛಾಬ್ದಂ ನಾಮ ಪ್ರಮಾಣಂ....... ....

ತಚ್ಚ ದ್ವಿವಿಧಂ ಪೌರುಷೇಯಮಪೌರುಷೇಯಂ ಚೇತಿ" ಎಂಬುದಾಗಿ ಶಬ್ದಪ್ರಮಾಣ ಮತ್ತು ಅದರ ವಿಭಾಗವನ್ನು ತಿಳಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಶಬ್ದರೂಪವಾದ ವೇದವು ಶಬ್ದಪ್ರಮಾಣ ವೆಂಬುದು ಪ್ರಭಾಕರಸಮ್ಮತವಲ್ಲ. ಶಬ್ದದಿಂದ ಅಭಿದಾನ ಮೂಲಕವಾಗಿ ಉತ್ಪನ್ನವಾದ ವಾಕ್ಯಾರ್ಥ ವಿಜ್ಞಾನವೇ ಶಬ್ದಪ್ರಮಾಣವು. ಇಂಥ ವಿಜ್ಞಾನವು ಅಪೌರುಷೇಯವಾದ ವೇದದಿಂದಲೂ ಪೌರುಷೇಯ ಇಲ್ಲವೆ ಲೌಕಿಕವೆನಿಸುವ ಪುರಾಣಾದಿಗಳಿಂದಲೂ ಉತ್ಪನ್ನವಾಗುತ್ತದೆ. ಇವೆರಡೂ ಪ್ರಮಾಣವೆಂಬುದೇ ತತ್ತ್ವವು.

ಪುಟ ೩೨೬. "ಬುದ್ಧಿ, ಸುಖ, ದುಃಖ, ಇಚ್ಛೆ, ದ್ವೇಷ, ಪ್ರಯತ್ನ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕಾರ ಈ ಒಂಭತ್ತು ಆತ್ಮನ ಗುಣಗಳು" ಎಂದು ಲೇಖವಿದೆ. ಇದರಲ್ಲಿ ಇವರು ಹೇಳಿರುವ ಬುದ್ಧಿ ಮುಂತಾದವುಗಳನ್ನು ಸಂಕಲನ ಮಾಡಿದರೆ ಏಳೇ ಆಗುತ್ತದೆ; ಇವರು ಒಂಭತ್ತು ಎಂದು ಬರೆದಿದ್ದಾರೆ. ಈ ವಿಧವಾದ ಪರಿಗಣನೆಯು ಯಾವ ದೇಶ ಕಾಲಗಳಲ್ಲಿ ಇದ್ದಿತೋ ವಾಚಕರೇ ಊಹಿಸಬೇಕು. ಮತ್ತು ಆತ್ಮಗುಣಗಳಾದ ಧರ್ಮಾದಿಗಳನ್ನು ಬಿಟ್ಟಿರುವುದು ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕೆ ಲೋಪಮಾಡಿದಂತೆಯೇ ಸರಿ.

ಕುಮಾರಿಲ ದರ್ಶನ.

ಪುಟ ೩೩೬. "ಭೇದವಿಲ್ಲದಿರುವುದು ಸತ್ಯವಾಗಿದ್ದರೆ ನೀಲವು ಪೀತದಿಂದ ಭಿನ್ನ ವಾಗಿಯೂ ಪೀತವು ನೀಲದಿಂದ ಭಿನ್ನವಾಗಿಯೂ ಕಂಡುಬರಬೇಕಾಗಿದ್ದಿತು. ಇದು ಅನುಭವದಲ್ಲಿಲ್ಲ. ......ಆದುದರಿಂದ ನೀಲವು ಪೀತವಲ್ಲ, ಪೀತವು ನೀಲವಲ್ಲ ಎಂದಿದೆ." ಇದು ವಿರುದ್ಧೋಪನ್ಯಾಸವು. 'ಭೇದವಿಲ್ಲದಿರುವುದು ಸತ್ಯವಾಗಿದ್ದರೆ' ಎಂಬ ಆಪಾದಕಯುಕ್ತಿಯು. 'ಭಿನ್ನವಾಗಿಯೂ ಕಂಡುಬರಬೇಕಾಗಿದ್ದಿತು' ಎಂಬ ಆಪಾದ್ಯಾಂಶಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವು.

ಪುಟ ೩೫೧. "ಧರ್ಮಾಧರ್ಮಗಳು ನಿತ್ಯ" ಇದು ತಪ್ಪು. ಯಾಗಾದಿ ಸತ್ಕರ್ಮಗಳು, ಕಳಂಜಭಕ್ಷಣಾದಿ ನಿಷಿದ್ಧಕರ್ಮಗಳು ಅಥವಾ ಅವುಗಳಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದ ಪುಣ್ಯಪಾಪಗಳು ಧರ್ಮಾಧರ್ಮಗಳೆಂದು ಕುಮಾರಿಲ ಸಿದ್ಧಾಂತವು. ಇವೆರಡೂ ಈ ಮತದಲ್ಲಿ ನಿತ್ಯವಲ್ಲ, ಅನಿತ್ಯ. ಆದುದರಿಂದ ಇವರ ಮಾತು ಅಸಮಂಜಸವು.

ಪುಟ ೩೫೫ರಲ್ಲಿ ರೂಪಾದಿ ೨೩ ಗುಣಗಳ ಪಟ್ಟಿಯನ್ನು ಕೊಟ್ಟು "ಎಂದು ಗುಣಗಳು ಇಪ್ಪತ್ತನಾಲ್ಕು" ಎಂಬುದಾಗಿ ಉಪಸಂಹರಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಇದೂ ಹಿಂದಿನಂತೆ ಸಂಕಲನಸ್ಖಾಲಿತ್ಯವು.

ಅದ್ವೈತ ದರ್ಶನ.

ಪುಟ ೪೩೭. "ಆ ಪಂಚೀಕೃತಗಳಾದ ಭೂತಗಳಿಂದ ಜೀವನಿಗೆ ಸಂಸ್ಕಾರಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾದ ಲಿಂಗಶರೀರವು ಹುಟ್ಟುವುದು...........ಪಂಚಭೂತಗಳೂ ಸೇರಿ ಲಿಂಗ ಶರೀರಕ್ಕೆ ಹದಿನೇಳು ಅವಯವಗಳಿರುವುವು" ಇದು ಸರಿಯಲ್ಲ. 'ಅದ್ವೈತವೇದಾಂತ

ಪರಿಭಾಷಾ' ಮುಂತಾದ ಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿ ಪಂಚೀಕೃತಗಳಲ್ಲದ ಭೂತಗಳಿಂದ ಲಿಂಗಶರೀರವು ಹುಟ್ಟುತ್ತದೆಂತಲೂ ಅದಕ್ಕೆ ಪಂಚಪ್ರಾಣಗಳು, ಮನಸ್ಸು, ಬುದ್ಧಿ, ದಶೇಂದ್ರಿಯಗಳು ಈ ಪ್ರಕಾರ ಒಟ್ಟು ಹದಿನೇಳು ಅವಯವಗಳೆಂತಲೂ ನಿರೂಪಿಸಿದೆ. ಆದುದರಿಂದ ಇವರು ಪಂಚೀಕೃತಭೂತಗಳಿಂದ ಲಿಂಗಶರೀರಕ್ಕೆ ಉತ್ಪತ್ತಿ ಎಂದೂ ಅದಕ್ಕೆ ಪಂಚಭೂತಗಳು ಅವಯವಗಳೆಂದೂ ಹೇಳಿರುವುದು ವಿರುದ್ಧಸಿದ್ಧಾಂತವು ಮತ್ತು ಲಿಂಗಶರೀರಕ್ಕೆ ಅವಯವಗಳಾದ ಪಂಚಪ್ರಾಣಗಳು ಇವರ ಗಮನಕ್ಕೆ ಬಂದಿಲ್ಲ.

ಪುಟ ೪೩೩. "ಕಾರ್ಯಬ್ರಹ್ಮನಿಗೆ ಚತುರ್ಯುಗಗಳು ಒಂದುಸಾವಿರ ಸಲ ತಿರುಗಿದರೆ ಒಂದು ದಿನ ಮುಗಿಯುವುದು. ಇದಕ್ಕೆ ನೈಮಿತ್ತಿಕಲಯವೆಂದು ಹೆಸರು." ಇದು ತಪ್ಪು. "ಕಾರ್ಯಬ್ರಹ್ಮಣೋ ದಿವಸಾವಸಾನನಿಮಿತ್ತಕಸ್ತ್ರೈಲೋಕ್ಯಮಾತ್ರಲಯೋ ನೈಮಿತ್ತಿಕಪ್ರಳಯಃ" ಎಂದು ಅದ್ವೈತವೇದಾಂತಪರಿಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಕಾರ್ಯಬ್ರಹ್ಮನ ಒಂದು ದಿನ ಮುಗಿಯುವುದರಿಂದುಂಟಾಗುವ ಲೋಕತ್ರಯಮಾತ್ರದ ನಾಶವನ್ನೇ ನೈಮಿತ್ತಿಕಪ್ರಳಯವನ್ನಾಗಿ ನಿರೂಪಿಸಿರುತ್ತಾರೆ. ಇದೇ ತತ್ತ್ವವು. ಇವರು ಹೇಳಿರುವಂತೆ ಕಾರ್ಯಬ್ರಹ್ಮನಿಗೆ ದಿವಸವು ಮುಗಿಯುವುದು ಮಾತ್ರವೇ ಪ್ರಳಯವೆನಿಸುವುದಿಲ್ಲ.

ಪುಟ ೪೨೦ರಲ್ಲಿ "ವೇದವು ನಿತ್ಯ" ಎಂದೂ, ಪುಟ ೪೪೦ರಲ್ಲಿ "ವೇದವು ಅನಾದಿನಿತ್ಯ" ಎಂದೂ ಲಿಖಿತವಾಗಿದೆ. ಇದು ಅದ್ವೈತಸಿದ್ಧಾಂತವಿರುದ್ಧವು. ಪರಿಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ—'ಅಸ್ಮಾಕಂ ತು ಮತೇ ವೇದೋ ನ ನಿತ್ಯ ಉತ್ಪತ್ತಿಮತ್ತ್ವಾತ್' ಇತ್ಯಾದಿವಾಕ್ಯಗಳಿಂದ ವೇದವು ನಿತ್ಯವಲ್ಲ, ಅನಾದಿಯಲ್ಲ ಎಂಬ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಸಪ್ರಮಾಣವಾಗಿ ನಿರೂಪಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರ ಶಂಕರಭಾಷ್ಯದ ಶಾಸ್ತ್ರಯೋನಿತ್ವಾಧಿಕರಣದಲ್ಲಿ ಇದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿದೆ. ಆದುದರಿಂದ ಇವರು ಹೇಳುವುದು ಅಪಪ್ರಚಾರ.

ವಿಶಿಷ್ಟಾದ್ವೈತ ದರ್ಶನ.

ಪುಟ ೪೪೯. "ಪ್ರಕೃತಿಯು ಮಹತ್, ಅಹಂಕಾರ ....ಪೃಥಿವಿ ಎಂದು ಇಪ್ಪತ್ತನಾಲ್ಕು ತತ್ತ್ವಗಳುಳ್ಳದು" ಎಂಬುದಾಗಿ ಮಹತ್ ಮುಂತಾದ ಇಪ್ಪತ್ತಮೂರು ತತ್ತ್ವಗಳನ್ನು ನಿರ್ದೇಶಿಸಿ ಇಪ್ಪತ್ತನಾಲ್ಕು ಎಂಬದಾಗಿ ಬರೆದಿರುತ್ತಾರೆ. ಹಿಂದಿನಂತೆ ಇಲ್ಲಿಯೂ ಸಂಕಲನದೋಷವು ಎದ್ದುಕಾಣುತ್ತದೆ. ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತದಲ್ಲಿ ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ ಇಪ್ಪತ್ತಮೂರರೊಡನೆ ಪ್ರಕೃತಿಯನ್ನೂ ಸೇರಿಸಿ ಇಪ್ಪತ್ತನಾಲ್ಕು ತತ್ತ್ವಗಳೆಂದು ಹೇಳಿದೆ. ಆದುದರಿಂದ ಇವರ ಮಾತು ಸರಿಯಲ್ಲ.

ಪುಟ ೫೨೦ ರಲ್ಲಿ ಸೃಷ್ಟಿಕ್ರಮವನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುವಾಗ "ಆಕಾಶದಿಂದ ಶಬ್ದತನ್ಮಾತ್ರ ಹುಟ್ಟುವುದು"........ಇದರಿಂದ ವಾಯುವು ಹುಟ್ಟುವುದು" ಎಂದಿದೆ. ಶಬ್ದತನ್ಮಾತ್ರವು ಆಕಾಶಕ್ಕೆ ಜನಕವು; ಆಕಾಶದಿಂದ ಹುಟ್ಟುವುದಲ್ಲ ಮತ್ತು ವಾಯುವಿಗೆ

ಜನಕವೂ ಅಲ್ಲ. ಸ್ಪರ್ಶತನ್ಮಾತ್ರವು ವಾಯುವಿಗೆ ಜನಕವು. ಆದುದರಿಂದ ಇವರ ಹೇಳಿಕೆ ಸಿದ್ಧಾಂತವಿರೋಧಿಯು.

ಸಾಂಖ್ಯ ದರ್ಶನ.

ಪುಟ ೨೬೭. "ಅವ್ಯಕ್ತತತ್ವದ ಪರಿಣಾಮಕ್ರಮ" ಎಂಬ ಹೆಗ್ಗುರುತಿನಿಂದ ಪರಿಣಾಮಕ್ರಮದ ಪಟ್ಟಿಯೊಂದನ್ನು ತೋರಿಸಿ ಅದರಲ್ಲಿ ಅಹಂಕಾರತತ್ವವು ರಾಜಸ ಮತ್ತು ತಾಮಸವೆಂಬದಾಗಿ ಎರಡು ವಿಧವೆಂತಲೂ ಬಳಿಕ ರಾಜಸಾಹಂಕಾರವು ಐದು ಜ್ಞಾನೇಂದ್ರಿಯ, ಐದು ಕರ್ಮೇಂದ್ರಿಯ ಮತ್ತು ಮನಸ್ಸು ಎಂಬುದಾಗಿ ಹನ್ನೊಂದು ಪದಾರ್ಥಗಳಾಗಿ ಪರಿಣಮಿಸುತ್ತದೆಂತ ಬರೆದಿದೆ. ಇದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಸಾಂಖ್ಯಪ್ರವಚನ ಭಾಷ್ಯಾದಿ ಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿ ಅಹಂಕಾರದ ಪರಿಣಾಮವನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುತ್ತ, ಅಹಂಕಾರವು ಮೂರುವಿಧವು, ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಸಾತ್ವಿಕಾಹಂಕಾರದಿಂದ ಮನಸ್ಸು ರಾಜಸಾಹಂಕಾರದಿಂದ ದಶೇಂದ್ರಿಯಗಳೂ ಹುಟ್ಟುತ್ತವೆಂದು ಹೇಳಿದೆ. ಈ ತತ್ತ್ವಸಂಗ್ರಹಕಾರರು ಸಾತ್ವಿಕಾಹಂಕಾರ ಎಂಬ ಅಹಂಕಾರಪ್ರಭೇದವನ್ನು ಲೆಕ್ಕಿಸದೆ ರಾಜಸ ತಾಮಸಾಹಂಕಾರಗಳನ್ನೇ ಗಟ್ಟಿಯಾಗಿ ಆಶ್ರಯಿಸಿ ಮನಸ್ಸನ್ನು ರಾಜಸಾಹಂಕಾರದ ಪರಿಣಾಮವೆಂದು ಲೋಕಕ್ಕೆ ತಮಸ್ಸನ್ನು ನೀಡಿದ್ದಾರೆ. ಇದು ಸಾಂಖ್ಯದರ್ಶನದ ಮೂಲಪ್ರಮೇಯವಾದ ಸೃಷ್ಟಿಕ್ರಮದ ಅಪಪ್ರಚಾರವು.

ಪುಟ ೨೬೩. "ಜಲಕ್ಕೆ ರಸ ಅಸಾಧಾರಣ, ತೇಜಸ್ಸಿಗೆ ರೂಪ ಅಸಾಧಾರಣ, ವಾಯುವಿಗೆ ಸ್ಪರ್ಶ ಅಸಾಧಾರಣ............" ಪೃಥಿವೀ ಜಲಗಳಲ್ಲಿ ರಸವೆಂಬ ಗುಣವಿರುವುದು ಸರ್ವವಿದಿತವು. ರೂಪವು ಪೃಥಿವಿ, ಜಲ, ತೇಜಸ್ಸು ಈ ಮೂರರಲ್ಲಿರುವುದು ದರ್ಶನಸಮ್ಮತ. ಸ್ಪರ್ಶವು ಪೃಥಿವೀಜಲತೇಜೋವಾಯುಗಳಲ್ಲಿದೆ ಎಂದು ಸಿದ್ಧಾಂತವಿದೆ. ಹೀಗಿರುವಾಗ ಇವರು ಮೇಲ್ಕಂಡಂತೆ ರಸಾದಿಗಳು ಜಲಾದಿಗಳಿಗೆ ಅಸಾಧಾರಣವೆಂದು ಹೇಳುವುದು ಹೇಗೆ ಸಂಗತವಾದೀತು? ಅಸಾಧಾರಣವೆಂದರೆ ಇತರ ಪದಾರ್ಥಗಳಲ್ಲಿಲ್ಲದೆ ಒಂದೇ ಪದಾರ್ಥದಲ್ಲಿರುವುದೆಂದು ಅರ್ಥ. ರಸಾದಿಗಳು ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದಂತೆ ಎರಡು, ಮೂರು, ನಾಲ್ಕು ಪದಾರ್ಥಗಳಲ್ಲಿ ಇರುವುದರಿಂದ ಆಯಾ ಪದಾರ್ಥಗಳಿಗೆ ಅವುಗಳನ್ನು ಅಸಾಧಾರಣವೆಂದು ಕರೆಯುವುದು ಕೇವಲ 'ಅಸಾಧಾರಣ'ವೆಂಬ ಶಬ್ದದ ಅರ್ಥವನ್ನರಿಯದ ಬಾಲಭಾಷೆ.

ಜೈನ ದರ್ಶನ.

ಪುಟ ೧೫೭ರಲ್ಲಿ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಪ್ರಮಾಣದ ವಿಭಾಗವನ್ನು ನಾಲ್ಕುವಿಧವಾಗಿ ಹೇಳಿ ಅವುಗಳಲ್ಲೊಂದಾದ ಈಹಾಜ್ಞಾನದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು, "ಅನುಗ್ರಹಜ್ಞಾನದಿಂದ ತಿಳಿಯಲ್ಪಟ್ಟ ವಸ್ತುವು ಮನುಷ್ಯನಾಗಿರಬಹುದೇ? ಅಥವಾ ಮೋಟುಮರವಾಗಿರಬಹುದೇ? ಎಂಬೀ ರೂಪವಾಗಿ ಉಂಟಾಗುವ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಈಹಾಜ್ಞಾನವೆಂದು

ಹೆಸರು" ಎಂಬುದಾಗಿ ಹೇಳಿದೆ. ಇವರು ಉದಾಹರಿಸಿರುವ ಜ್ಞಾನವು ಸಂಶಯ ವೆಂಬುದು ಸುಪ್ರಸಿದ್ಧವು. ಸಂಶಯವಲ್ಲದ ಜ್ಞಾನವೇ ಪ್ರಮಾಣವೆನಿಸುವುದು. ಹೀಗಿರುವಾಗ ಈ ಸಂಶಯರೂಪವಾದ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಪ್ರಮಾಣಪ್ರಭೇದವಾದ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷದ ವಿಭಾಗದಲ್ಲಿ ಒಂದಾದ ಈಹಾ ಎಂದು ಕರೆಯುವುದು ವಿರುದ್ಧವಲ್ಲವೇ? ಇಂತಹ ವಿವರಣೆಯನ್ನು ಪ್ರಮಾಣಾಪ್ರಮಾಣಗಳ ವೈಷಮ್ಯವನ್ನರಿಯದ ಮಾತೆಂದರೆ ಅತಿಶಯೋಕ್ತಿಯಾಗಲಾರದು.

ಪುಟ ೧೬೫. "ಹೇತುವು ಸಾಧ್ಯದ ಅಭಾವವನ್ನು ಸಾಧಿಸುವುದಾದರೆ ಅದು ವಿರುದ್ಧವೆನಿಸುವುದು. ಉದಾಹರಣೆ: 'ಶಬ್ದವು ಪರಿಣಾಮವುಳ್ಳುದು, ಹುಟ್ಟುವುದರಿಂದ' ಇಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟುವುದೆಂಬುದು ಪರಿಣಾಮವುಳ್ಳುದಲ್ಲವೆಂಬುದಕ್ಕೆ ಸಾಧನ. ಆದಕಾರಣ ಇದು ವಿರುದ್ಧವೆನಿಸುವುದು." ಇದು ಸರಿಯಾದುದಲ್ಲ. ವಿರುದ್ಧವನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುವ ಪ್ರಸಂಗದಲ್ಲಿ ವಿರುದ್ಧನುಡಿಯನ್ನೇ ನುಡಿವುದು ಆವಶ್ಯಕವೆಂಬ ಭಾವನೆಯಿಂದ ಈ ವಿಧವಾಗಿ ಬರೆದಂತೆ ತೋರುತ್ತದೆ. ಇಂತಹ ವಿರುದ್ಧಲೇಖವು ವಿರುದ್ಧಹೇತ್ವಾಭಾಸದಂತೆ ಅಯುಕ್ತವೆಂಬುದು ಸರ್ವವಿದಿತವು. ವಿರುದ್ಧಹೇತ್ವಾಭಾಸಕ್ಕೆ ಇವರು ತೋರಿಸಿರುವ ಉದಾಹರಣೆಯಲ್ಲಿ 'ಪರಿಣಾಮವುಳ್ಳುದು' ಎಂಬುದು ಸಾಧ್ಯವು. 'ಹುಟ್ಟುವುದು' ಎಂಬುದು ಹೇತುವು. ಈ ಹೇತುವು ಉಕ್ತ ಸಾಧ್ಯಕ್ಕೆ ಸಾಧಕವೇ ಆಗಿದೆ. ಇವರು ಹೇಳುವಂತೆ ಸಾಧ್ಯದ ಅಭಾವವನ್ನು ಸಾಧಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಇವರ ಮಾತು ಅನುಪಾದೇಯ

ಬೌದ್ಧ ದರ್ಶನ.

ಪುಟ ೧೨೪ರಲ್ಲಿ "ಕ್ಷಣಿಕಪದಾರ್ಥಗಳು ಪರಸ್ಪರ ಸದೃಶವಾಗಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಪ್ರತಿ ಕ್ಷಣಿಕವಸ್ತುವೂ ತನ್ನ ಕ್ಷಣದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಇರುವುದು ಮತ್ತು ವಿಲಕ್ಷಣ ಪದಾರ್ಥವನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುವುದು."

ಪುಟ ೧೧೯ "ಏಕಸಂತಾನದಲ್ಲಿರುವ ಅನೇಕ ಕ್ಷಣಿಕವ್ಯಕ್ತಿಗಳು ಪರಸ್ಪರ ಸದೃಶವಾಗುವುದು ಸಹಜವಾದುದು"

ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ನಾಲ್ಕುಪುಟಗಳ ಅಂತರದಲ್ಲಿ ಪರಸ್ಪರ ವಿರುದ್ಧಲೇಖನವಿದೆ. ಇದರಲ್ಲಿ ಯಾವುದು ಬೌದ್ಧತತ್ತ್ವವೆಂಬ ನಿರ್ಣಯವನ್ನು ಹೇಗೆ ಮಾಡುವುದು? ಇವರಿಗಾದರೂ ನಿರ್ಣಯವಿದ್ದಂತೆ ತೋರುವುದಿಲ್ಲ. ಇವರ ಸಂಶಯವನ್ನು ತತ್ತ್ವಪ್ರಚಾರವ್ಯಾಜದಿಂದ ಜಗತ್ತಿಗೆ ಸಾರಿದ್ದಾರೆ. ೧೨೪ನೇ ಪುಟದ ಲೇಖವು ವಿರುದ್ಧ.

ಪುಟ ೧೨೪. "ಜಾತಿವ್ಯಕ್ತಿಗಳು ಏಕದೇಶದಲ್ಲಿರುವುದರಿಂದ ವ್ಯಕ್ತಿಯಿಂದ ಭಿನ್ನವಾದ ಜಾತಿ ಇಲ್ಲ." ಇದು ತಪ್ಪು. ಜಾತಿಗಳು ಘಟತ್ವಪಟತ್ವಾದಿಗಳು ಇವುಗಳಿಗೆ ಆಶ್ರಯಗಳಾದ ಘಟಪಟಾದಿಗಳು ವ್ಯಕ್ತಿಗಳು. ಇವೆರಡೂ ಏಕದೇಶದಲ್ಲಿರುವುದು ಸಾಧ್ಯವೇ? ಯಾವ ದಾರ್ಶನಿಕರಾದರೂ ಇದನ್ನು ಒಪ್ಪುವರೇ? ಘಟಾ

ದಿವ್ಯಕ್ತಿಗಳು ಭೂಮಿ ಮುಂತಾದ ಸ್ಥಾನವಿಶೇಷಗಳಲ್ಲಿರುತ್ತವೆಂಬುದು ಸ್ಪಷ್ಟ. ಘಟತ್ವಾದಿ ಜಾತಿಗಳು ಘಟ ಮೊದಲಾದ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳಲ್ಲಿಯೇ ಇರುವುದೆಂಬುದನ್ನು ಒತ್ತಿಹೇಳಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ತಾನು, ತನ್ನ ಧರ್ಮ ಈ ಎರಡೂ ಒಂದೇ ಸ್ಥಳದಲ್ಲಿರುತ್ತದೆಂದು ಹೇಳಬಹುದೇ? ಇಂತಹ ಅಸಂಬದ್ಧ ವಾಕ್ಯಗಳು ಯಾವ ಪ್ರಾಚೀನ ದರ್ಶನಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲೂ ಕಂಡುಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಇವರಿಗೆ ಇದಕ್ಕೆ ಮೂಲವೆಲ್ಲಿ ಸಿಕ್ಕಿತೋ ಅವರೇ ಬಲ್ಲರು!

ಚಾರ್ವಾಕ ದರ್ಶನ.

ಪುಟ ೧೦೩ ರಲ್ಲಿ "ಶರೀರಾತಿರಿಕ್ತವಾದ ಚೈತನ್ಯವಿಲ್ಲ............ಚೈತನ್ಯವೆಂದರೆ ಜ್ಞಾನ............ಚೈತನ್ಯವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ದೇಹಕ್ಕೆ ಆತ್ಮನೆಂದು ಹೆಸರು" ಎಂದಿದೆ. ಈ ವಾಕ್ಯಗಳಿಂದ ಜ್ಞಾನರೂಪವಾದ ಚೈತನ್ಯವೇ ಶರೀರವು ಅಂತಹ ಚೈತನ್ಯ (ಶರೀರ) ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ದೇಹವೇ ಆತ್ಮನು ಎಂದು ಚಾರ್ವಾಕಸಿದ್ಧಾಂತವೆಂದು ಇವರು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ವಾಚಕರೇ, ಶರೀರವೇ ಆತ್ಮನೆಂಬುದಲ್ಲವೇ ಚಾರ್ವಾಕ ಸಿದ್ಧಾಂತ? ಆತ್ಮಸ್ವರೂಪಭೂತವಾದ ಶರೀರವು ಚೈತನ್ಯರೂಪವಾದ ಮತ್ತೊಂದು ಶರೀರದಿಂದ ಕೂಡಿದುದೆಂಬುದು ಯಾವ ಸಿದ್ಧಾಂತವೋ! ಚಾರ್ವಾಕರು ಪರಿದೃಶ್ಯಮಾನವಾದ ದೇಹವಲ್ಲದೆ ಮತ್ತೊಂದು ದೇಹವನ್ನು ಒಪ್ಪುವರೇ? ಹಾಗಾದರ ಅದನ್ನು ಯಾವ ಪ್ರಮಾಣದಿಂದ ಒಪ್ಪಬೇಕು? ಅವರಿಗೆ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವೊಂದೇ ಅಲ್ಲವೇ ಪ್ರಮಾಣವು? ಆ ದ್ವಿತೀಯ ದೇಹವು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಕ್ಕೆ ಗೋಚರವಾಗುವುದಿಲ್ಲವಲ್ಲ? ಇದಕ್ಕಾಗಿ ಅವರು ಪ್ರಮಾಣಾಂತರವನ್ನು ಇವರ ಉಪದೇಶದ ಮೇರೆಗೆ ಒಪ್ಪಬೇಕಾಗುತ್ತದಲ್ಲವೆ?

ಇದುವರೆಗಿನ ನಮ್ಮ ವಿಮರ್ಶೆಯನ್ನು ಸಾವಧಾನವಾಗಿ ಪರಿಶೀಲಿಸುವವರಿಗೆ ಯುಕ್ತಾಯುಕ್ತ ವಿವೇಚನೆಯು ಹೊಳೆಯದಿರದು. ಮೂಲಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವ ಪ್ರಮೇಯಗಳನ್ನು ಯಥಾವತ್ತಾಗಿ ನಿರೂಪಿಸುವುದೇ ಭಾಷಾಂತರಗ್ರಂಥಗಳ ಉದ್ದೇಶವು. ಪ್ರಕೃತ ಭಾ. ತ. ಸಂ. ಗ್ರಂಥವು ಇಂತಹ ಉದ್ದೇಶವನ್ನು ಸಫಲಗೊಳಿಸಿಲ್ಲವೆಂಬುದು ಸ್ಫುಟವಾಗಿದೆ ಅದರಿಂದ ತತ್ತ್ವಜಿಜ್ಞಾಸುಗಳಿಗೆ ಇಷ್ಟಾರ್ಥ ನೆರವೇರದಿದ್ದರೂ ಚಿಂತೆಯಿಲ್ಲ. ವಿಪರೀತ ಪ್ರಚಾರವಾಗಿ ತತ್ತ್ವಾಪಲಾಪವಾಗುವುದೆಂಬ ಭೀತಿಯಿಂದ ಈ ವಿಮರ್ಶೆಯನ್ನು ಪ್ರಕಟಿಸಿದ್ದೇವೆ. ಅತಿವಿಸ್ತಾರವಾಗುವುದೆಂಬ ಭಯದಿಂದ ದೋಷಭೂಯಿಷ್ಠವಾದ ಆ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿನ ಕೆಲವು ಅಪಸಿದ್ಧಾಂತಗಳನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಮಾದರಿಗಾಗಿ ಇಲ್ಲಿ ತೋರಿಸಲಾಗಿದೆ.

|| ಶ್ರೀ ಕೃಷ್ಣಾರ್ಪಣಮಸ್ತು ||



ಶೋಧನಪತ್ರಿಕೆ

ಪು.	ಪಂಕ್ತಿ	ಅಶುದ್ಧ	ಶುದ್ಧ
1.	4	ಫ್ರಾಚೀನ	ಪ್ರಾಚೀನ
1.	21	ದವ್ಯ	ದ್ರವ್ಯ
3.	7	ಸಾಮಾನ	ಸಾಮಾನ್ಯ
4.	27	ಅರ್ಥ	ಅರ್ಥ
5.	15	ಅತ್ಮ	ಆತ್ಮ
6.	16	ವ್ರತ್ಯಕ್ಷ	ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ
7.	9	ವ್ರಮಾಣ	ಪ್ರಮಾಣ
7.	15	ವರಿಚ್ಛೇದ	ಪರಿಚ್ಛೇದ
7.	19	ವಾಗಾತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ	ವಾಗುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ
7.	30	ನಾಘು	ನಾಧು
9.	3	ಅಸಾಧಾರಣರ್ಮ	ಅಸಾಧಾರಣಧರ್ಮ
9.	12	ಘುಟಾದಿ	ಘಟಾದಿ
9.	18	ಆಭೇದ	ಅಭೇದ
10.	18	ಅಜ್ಞಾನಬೋಧಥೇ	ಅಜ್ಞಾನಬೋಧನೇ
10.	20	ಭೋಂಧನ	ಬೋಧನ
10.	28	ಘ್ರೂಣ	ಘ್ರಾಣ
10.	30	ಹಳುವುದು	ಹೇಳುವುದು
12.	13	ವ್ರಮೇಯ	ಪ್ರಮೇಯ
14.	12	ನಿರೂಪಿಸಿರುತ್ವಾರೆ.	ನಿರೂಪಿಸಿರುತ್ತಾರೆ



ಶುದ್ಧಾಶುದ್ಧ ಪ್ರದರ್ಶಿನೀ

ದ್ವೈತಪ್ರದೀಪ

ಪು.	ಪಂಕ್ತಿ	ಅಶುದ್ಧ	ಶುದ್ಧ
ಉ.	v 3	author	the author
,,	vi 6	there	There
,,	vii 10	18th	1st
2.	24	ತೋರಿದುದನ್ನೆಲ್ಲಾ	ತೋರಿದುದನ್ನೆಲ್ಲಾ
3.	1	ಆವಕಾಶವಿಲ್ಲವೆ ?	ಅವಕಾಶವಿಲ್ಲವೆ ?
3.	12	word	world
3.	14	then	than
3.	17	ಸತ್ಪತ್ವ	ಸತ್ಯತ್ವ
4.	8	ಒಪ್ಪುವುದಿಲ್ಲ.	ಒಪ್ಪುವುದಿಲ್ಲ ; ಎಂದರೆ:-
4.	10	ಒಪ್ಪುವುದಿಲ್ಲ.	ಒಪ್ಪುವುದಿಲ್ಲವೆಂದು ತಾತ್ಪರ್ಯ
4.	13	ದ್ವಂದಿ	ದ್ವಂದ್ವಿ
4.	F. N.	ಸೌರೆಭ	ಸೌರಭ
5.	17	ಸ್ಥಳಗಳೆಲ್ಲಿಯೂ	ಸ್ಥಳಗಳಲ್ಲಿಯೂ
6.	F. N. 2	ವ್ರಪೃತ್ತಿ	ಪ್ರವೃತ್ತಿ
6.	F. N.	ಪುಟ 35	ಪುಟ 235
6.	F. N. 5	tne	the
7.	F. N.	Orientall....Pubica-tions	Oriental....Publica-tions
8.	15	ವಿಚರಿಸೋಣ	ವಿಚಾರಿಸೋಣ.
11.	14	ಅದರೆ	ಆದರೆ
11.	18	ಶಬ್ಧದ	ಶಬ್ದದ
11.	25	ಆದು	ಅದು
11.	26	ಆಪಪ್ರತೀತಿ	ಅಪಪ್ರತೀತಿ.
11.	30	ಉಪನಿಷದ್ಭಾಷ್ಯ	ಉಪನಿಷದ್ಭಾಷ್ಯ
12.	10	ವ್ಯಕ್ತವಾಗವುದಿಲ್ಲ	ವ್ಯಕ್ತವಾಗುವುದಿಲ್ಲ
14.	9	ಎಲ್ಲಾ	ಪ್ರಾಯಶಃ ಎಲ್ಲಾ
20.	5	ನ್ಯಾಯವೈಶೇಕರ	ನ್ಯಾಯವೈಶೇಷಿಕರ

ಪು.	ಪಂಕ್ತಿ	ಅಶುದ್ಧ	ಶುದ್ಧ
25.	16	ಬ್ರಹ್ಯಾಣಿ	ಬ್ರಹ್ಮಾಣಿ
30.	17	ವಿವೇವೇಚನವು	ವಿವೇಚನವು
33.	26	Perticular	Particular
3-.	14	ವ್ರಮಾಣ	ಪ್ರಮಾಣ
35.	15	ನಿರ್ಬಂದಿಸಿರುತ್ತಾರೆ	ನಿರ್ಬಂಧಿಸಿರುತ್ತಾರೆ.
38.	28	ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿರುದೇ	ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿರುವ
39.	F. N. 1	ವಿಷ್ಣ್ಡವ	ವಿಷ್ಣವ
40.	8	ದಲ್ಲಿದ್ದಾನೆಂದು	ದಲ್ಲಿದ್ದನೆಂದು
40.	15	ರೂಪನ್ನು	ರೂಪವನ್ನು
41.	17	ಆಕ್ಷೇಪಪು	ಆಕ್ಷೇಪವು
42.	F. N. 1	ಶುತ್ಯಾ	ಶ್ರುತ್ಯಾ
42.	F. N. 9	ಪರಾದೀನವಿಶೇಷಾವ್ಯಾಪ್ತಿಪರಾ	ಪರಾಧೀನವಿಶೇಷಾವಾಪ್ತಿಪರಾ
42.	F. N. 10	ವ್ರಸಂಗಃ	ಪ್ರಸಂಗಃ
43.	6	ಅಧಾರ	ಆಧಾರ
43.	11	ಚೇತನಾಚೇತವೆಂದು	ಚೇತನಾಚೇತನವೆಂದು
43.	12	ನಿಕಾಕರಿಸಿ	ನಿರಾಕರಿಸಿ
43.	16	ಉತ್ತ್ತವಾಗಿದೆ	ಉಕ್ತವಾಗಿದೆ.
44.	30	ಆಪಪ್ರಚಾರ	ಅಪಪ್ರಚಾರ
45.	9	ಆಭಾವಾ	ಅಭಾವಾ
46.	20	ಆನ್ಯೋನ್ಯಾಭಾವ	ಅನ್ಯೋನ್ಯಾಭಾವ
47.	4	ಭಾಧಕಗಳೇ	ಬಾಧಕಗಳೇ
48.	F. N. 6	ಆತ	ಅತ
51.	F. N. 1	ಕಾತಿಕಾ	ಕಾಶಿಕಾ
52.	1	definition	Definition
52.	11	ಪ್ರಸಂಚ	ಪ್ರಪಂಚ
53.	30	ನ್ಯಾಯಾ	ನ್ಯಾಯ
54.	9	ಬಂಥ	ಬಂಧ
55.	23	ಆವರೇ	ಅವರೇ
57.	2	ನಿರ್ಣಯಿಸುಪುದೇ	ನಿರ್ಣಯಿಸುವುದೇ
60.	2	ಜ್ಞಾಲತ	ಜ್ಞಾತ

ಪು.	ಪಂಕ್ತಿ	ಅಶುದ್ಧ	ಶುದ್ಧ
60.	10	ಅಪಾತತಃ	ಆಪಾತತಃ
61.	5	202	222
61.	15	ಆಂಗೀಕೃತ	ಅಂಗೀಕೃತ
61.	20	ನಾಧನತಾ	ಸಾಧನತಾ
62.	6	ಪಟದ	ಪುಟದ
62.	7	ನಾಥನತಾ	ನಾಧನತಾ
63.	26	ಆದನ್ನು	ಅದನ್ನು
66.	13	auther	author
66.	14	god	God
67.	26	ಹೂರತು	ಹೊರತು
68.	11	ರೆಂಬಾದನ್ನು	ರೆಂಬುದನ್ನು
68.	29	Descipline	Discipline
69.	5	ಶುಸ್ತ್ರ	ಶಾಸ್ತ್ರ
70.	13	ಆವರು	ಅವರು
71.	1	ಆವಗಾಹನೆ	ಅವಗಾಹನೆ
72.	11	ಇಲ್ಲವೊ	ಇಲ್ಲವೊ
72.	26	ವ್ರಭೇದ	ಪ್ರಭೇದ



Copies can be had from :–

Prof. D. Vasudevacharya,

'Sri Raghavendra Prasad,'

1498/1, Krishnamurthipuram,

Mysore.